菅野博史

法華とは何か

『法華遊意』を読む

春秋社

はしがき

昨年の三月頃、春秋社編集部の佐藤清靖氏から「法華とは何か」という題で『法華経』に関連する古典の全文講読を執筆しないかというお話を頂いた。私は即座に吉蔵（五四九―六二三）の『法華遊意』を選ぶことにした。それにはいくつかの理由がある。第一の理由は、私はかつて「嘉祥大師吉蔵の法華経観」という題目の修士論文を執筆したことがあり、その後も最も力を入れて研究したものが吉蔵の『法華経』の注釈書であったからである。大学院の修士課程に入るための口頭試問において、大学院に進学したらどんな研究をしたいかと問われた私は、天台三大部（『法華玄義』『法華文句』『摩訶止観』）を研究したいと答えたが、ある先生が「若いときは広い視野に立って研究を進めるように」と指導してくださった。そこで、私は修士課程に進学した後、天台三大部をひとまず横に置いて、吉蔵の『法華経』に対する注釈書を中心に研究を進め、上記の論文を提出したのである。

このように、はじめに吉蔵を選んだのであるが、これは今から振り返ると好運であった。一つには、天台大師智顗（五三八―五九七）の『法華玄義』『法華文句』は智顗自身の執筆に成るのではなく、弟子の章安大師灌頂（五六一―六三二）が吉蔵の『法華経』の注釈書を参考資料として整理したものであることが学者によって大いに明らかにされ、『法華玄義』『法華文句』を研究するためには、どう

しても吉蔵の注釈書との厳密な比較をなさなければならなくなったからである。二つには、吉蔵の注釈書の大きな特色の一つに前代の仏教書が豊富に引用されていることがある。吉蔵の書を読むと、自ずと六朝時代の仏教に目を開かれるようになる。これまで日本では、日本の宗派の直接的な起源をなす隋唐仏教の研究が盛んであったが、隋唐仏教を正確に理解するためにも、前代の六朝時代の仏教を思想史の上に乗せて研究することが必要不可欠である。三つには、吉蔵の注釈書はたいへん優れた内容のものであり、たとえば『法華義疏』など、注釈書の模範のようなものである。このようなものをはじめに研究できたことは幸せであった。

第二の理由は、全文を講読するためには、『法華遊意』が適当な分量であったからである。しかも吉蔵は『法華遊意』を著わす前に、『法華玄論』『法華義疏』というかなり長い書物を著わし、これら先行する二著における『法華経』研究の精髄を簡潔な形に整理して仏教徒、知識人たちに提供したものが『法華遊意』だったのである。したがって、内容、分量ともに『法華遊意』が相応しいものと思われた。

以上の理由で、『法華遊意』を選んだのであるが、本書は序論と本文解説から成り、後者は現代語訳、訓読、注、解説から成る。解説は分かりやすいよう心がけた。また、巻末に索引を付した。とくに、先学の研究の中で、丸山孝雄『法華教学研究序説――吉蔵における受容と展開』(一九七八年、平楽寺書店)と平井俊榮『法華玄論の註釈的研究』(一九八七年、春秋社)とに裨益されるところ大であった。ここに記して両氏に感謝の意を表したい。

本書ができるまでには、企画、編集、索引作成など全般にわたって、春秋社の佐藤清靖氏、上田鉄

也氏にいろいろとお世話になった。両氏に心からなる謝意を表したい。

最後に、私事にわたって恐縮であるが、本書を亡父菅野文七に捧げることをお許しいただきたい。私は大学二年のとき、所属していた経済学部進学コースから文学部印度哲学印度文学科への進路変更を決め、父の許しを得るため帰省した。忘れもしない一九七二年七月九日であった。私は自分の決意と、将来この学問によって身を立てることは大変困難であることが予想されることなどを話した。当時経済的に決して楽な状態ではなかった我が家ではあったが、父は一言「頑張れ」と暖かく励ましてくれ、進路の変更を許してくれた。父が亡くなったのは、それから半年も経たないその年の十二月七日のことであった。あれから、早くも二十年の歳月が経ってしまった。

ともあれ、生来怠惰な私が曲がりなりにも仏教学を学び続けることができ、ささやかながら本書を刊行することができるまでになったのは、この二十年の間受けることのできた、東京大学の印度哲学研究室の先生をはじめとする多くの先生がた、先輩・友人たちの学恩の賜である。厚く感謝の意を表したい。

一九九二年七月

菅野博史

法華とは何か――『法華遊意』を読む

目次

はしがき

［序論――『法華経』と中国仏教］

一　『法華経』の漢訳　3

二　『法華経』二十八品の要旨と吉蔵における構成把握　4

三　『法華経』の中心思想――一乗と永遠の仏　16

四　中国における『法華経』の注釈書　23

五　教判思想と『法華経』　25

六　吉蔵の生涯と『法華経』　27

［本文解説――『法華遊意』を読む］

総　序――開題序……33

序　章　『法華遊意』全体の十章の構成……41

第一章　『法華経』の存在意義――来意門……45

一　菩薩行――直往の菩薩と廻小入大の菩薩　46

二　梵天王の説法勧請　54

三 権智と実智の二智 57
四 衆生を浄化する三種の教え――三浄法門 62
五 衆生を導く三種の教え――三摂法門 67
六 根本・枝末・摂末帰本の三種法輪 72
七 声聞・菩薩の二種の疑い 93
八 『法華経』と中道 98
九 諸菩薩の念仏三昧 105
一〇 『法華経』の信仰・誹謗の果報 120
第二章 『法華経』の根本趣旨――宗旨門 …… 123
一 宗と体の概念規定 123
二 『法華経』の宗旨に関する過去の三説 126
㈠ 万善の因を宗とする第一説 127
㈡ 果を宗とする第二説 129
㈢ 一乗の因果を宗とする第三説 131

三　三説の批判　132
(一)　破して取らず　133
(二)　取りて破せず　156
(三)　亦た立て亦た破す　160
(四)　破せず立てず　167

第三章　『法華経』の経題＝妙法蓮華経の解釈――釈名題門……171
一　経典に名称を付す理由――立名意門　172
二　経題のつけ方――立名不同門　173
三　時代による経題の変化――転不転門　175
四　経題の内容――具義多少門　177
五　経題のつけられる場所――前後門　179
六　「正」と「妙」との訳語の比較――翻訳門　180
七　経題の解釈――釈名門　190
(一)　「妙」の解釈　190
(二)　「妙」に関する三種の旧説　196

㈢ 第一説（仏身無常説）の批判 202
(1) 『法華経』以前の教えによる批判 203
(2) 『法華経』自身の文による批判 206
(3) 僧叡・道朗の説に基づく批判 210
(4) 理論的批判 212
㈣ 第二説（覆相の仏身常住説）の批判 221
㈤ 第三説（顕了の仏身常住説）の批判 227
㈥ 用妙と体妙 229
㈦ 五種の妙 234
㈧ 『法華経』と仏性 241
㈨ 蓮華の解釈 254
(1) 法と譬喩 254
(2) 分陀利（プンダリーカ）とは何か 256
(3) 白蓮華にたとえる意味 261
㈩ 蓮華の三種の譬喩 266
(1) 離喩 267

(2) 合喩 269
(3) 遍喩 277

第四章 教判における『法華経』の位置づけ――辨教意門……279
一 自由自在の教化 279
二 大乗と小乗の区別 288
三 数による『法華経』の教えの分類整理 293
四 教化における頓漸の四句 300

第五章 顕教・密教による教判思想と『法華経』の位置づけ――顕密門……303
一 顕教・密教による教判思想 304
(一) 釈尊の教化における顕密の四門 304
(二) 真実・方便の説き方における傍正の四門 307
二 顕密による『大品般若経』と『法華経』の比較 315
(一) 秘密と非秘密の定義 315
(二) 二経の優劣比較と価値的平等性 321

㈢ 法華と般若は同体異名 326
三 『法華経』における顕密 330
四 顕密に関する問答 335

第六章 三乗と一乗――三一門 339
一 三乗と一乗の関係 339
二 会三帰一の意義と成仏の近遠の十門 345
三 一乗は三乗の中にあるか外にあるか 347
㈠ 三乗の中にあるとする立場 347
㈡ 三乗の外にあるとする立場 350
㈢ 二つの立場のそれぞれの理由 351
㈣ 二つの立場の調和 352

第七章 『法華経』の偉大な救済力――功用門 357
一 『法華経』の三つの特色と十種の不可思議 357
二 十種の不可思議 359

(一) 化主不可思議 359
(二) 徒衆不可思議 362
(三) 国土不可思議 363
(四) 教門不可思議 365
(五) 時節不可思議 366
(六) 神力不可思議 367
(七) 利益不可思議 368
(八) 功徳不可思議 369
(九) 乗権乗実不可思議 370
(一〇) 身権身実不可思議 371

第八章 『法華経』の弘通——弘経門……375

一 『法華経』弘通の三種の軌範——総論 375
二 『法華経』弘通の三種の軌範——各論 379
(一) 如来の室に入る——慈悲心 379
(二) 如来の衣を着る——柔和忍辱心 381

(三) 如来の座に坐す――一切法の空を知る 384
(四) 法師の三事 389
三 十種の法師 390
(一) 解行法師 390
(二) 福慧法師 391
(三) 難壊法師 392
(四) 雄勇法師 393
(五) 道行法師 394
(六) 誠諦法師 394
(七) 無諍法師 395
(八) 具足法師 397
(九) 無著法師 397
(一〇) 菩薩摩訶薩法師 398
第九章 法華部所属の経典――部党門……401
一 竺法護訳『正法華経』 401

二　鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』　402
三　『法華三昧経』その他　404
第十章　『法華経』講義の歴史――縁起門……407
索　引

法華とは何か——『法華遊意』を読む

序論——『法華経』と中国仏教

本書は吉蔵の『法華遊意』を通して、『法華経』の思想、中国における『法華経』の解釈について明らかにすることを目指す。『法華遊意』の本文解説に入る前に、予備知識として必要なことを、以下の六項目に整理した。

一 『法華経』の漢訳

『法華経』(*Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*)はインドにおける初期大乗経典のなかの代表的なものの一つであり、そのインドにおける成立は紀元前後頃から二世紀頃までであろうと推定されている。中国における現存する『法華経』の漢訳には次の三種がある。第一には西晋の竺法護(生年およそ二三〇年代で、七十八歳示寂)の『正法華経』十巻(二八六年訳)である。第二には姚秦の鳩摩羅什(三四四—四一三、あるいは三五〇—四〇九)の『妙法蓮華経』七巻、あるいは八巻(四〇六年訳)である。第三には唐の闍那崛多(五二三—六〇五)と達摩笈多(?—六一九)の共訳の『添品妙法蓮華経』七巻(六〇一年訳)であ

る。第三訳は鳩摩羅什訳の補訂版である。鳩摩羅什の訳が最も流行し、多くの注釈書も彼の訳本を対象としたものである。

二 『法華経』二十八品の要旨と吉蔵における構成把握

鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』(以下、単に『法華経』と呼ぶ)は、提婆達多品を欠く二十七品であったが、後に別人によって訳出された提婆達多品が編入されて現行の二十八品となった。吉蔵の注釈した本はすでに二十八品であった。ここで、二十八品の内容について簡潔に紹介しておこう。方便品第二と如来寿量品第十六については、『法華経』の中心思想としてとくに重要なので、次項において改めて解説する。また、『法華経』の構成をどのように捉えるかは、中国の注釈家によって異なるのであるが、ここでは吉蔵の『法華義疏』によって、吉蔵が二十八品をどのような組織構成を持つものと理解したかを見たい。

(1)序品は、『法華経』全体の序にあたるもので、はじめに『法華経』を聴きに霊鷲山に集まってきた聴衆を列挙する。その後、釈尊が無量義という名の大乗経典を説いた後に、無量義処(無限の教説の基礎)という名の三昧に入ってしまうが、天から花が降りそそぎ、大地が震動し、さらに釈尊の眉間白毫相から光が放たれ、東方の一万八千の国土が明々と照らされ、それらの国土における衆生や仏のありさまが聴衆の眼前に展開した。この不可思議な現象に疑問を抱いた大衆を代表して、弥勒菩薩が文殊菩薩に質問をする。文殊菩薩は自己の過去の体験、すなわち、過去世における二万の日月灯明仏の最後の日月灯明仏のときに、今とまったく同じ現象の後に、仏が三昧を出られ『法華経』を説いたこ

と、自分は妙光という名の菩薩として『法華経』を聴き、仏が涅槃に入った後に、仏の出家以前に儲けた八人の王子を教化したこと、その八番目の王子が成仏して燃灯仏になったこと、また妙光の八百人の弟子のなかにいた、利益に執著し、経典を読誦しても理解ができず、忘れてしまうことの多い求名というものが今の弥勒菩薩であることなどを語り、今の釈尊もこの三昧から出られたならば、きっと『法華経』を説くであろうと答える。

次に、(2)方便品から(9)授学無学人記品までは一連の緊密に関係したストーリーなので、まとめて解説しよう。この範囲は一乗思想とそれに基づく声聞授記を中心とするもので、この範囲の物語の展開の全体像を理解するには、中国における図式的解釈が参考となる。釈尊は、三乗方便・一乗真実の思想を、上中下の三段階の機根の声聞に対応して、それぞれ法、譬喩、宿世因縁を説くという仕方で三回にわたって説法する。つまり、上根の声聞である舎利弗に対しては(2)方便品において法説が与えられ、中根の声聞である須菩提・迦旃延・迦葉・目犍連の四大声聞に対しては(3)譬喩品において譬喩説（三車火宅の譬喩）が与えられ、その他の下根の声聞たちに対しては(7)化城喩品において宿世因縁説（大通智勝仏の物語）が与えられる。

以上がこの範囲の構成の骨格であるが、改めて物語の流れに沿って説明する。(1)序品において無量義処三昧に入った釈尊が、(2)方便品において三昧から出られ、舎利弗を相手に語りだす。そして、仏の智慧の偉大さを讃え、「ただ仏と仏とだけが諸法の実相を認識することができる」ことを説き、その実相がどのような範疇において認識されるのかという文脈で、有名な十如是を説く。その後、舎利弗は、釈尊に三回にわたって説法を請い、釈尊もそれに応えて説こうとしたところ、五千人の増上慢の

ものが退席してしまう。釈尊は残った聴衆は純粋なものばかりであると言って、いよいよ釈尊がこの世に出現した理由を明らかにする。それは唯一の偉大な仕事のため（一大事因縁）であり、その仕事とは衆生に仏知見を開き、示し、悟らせ、入らせることであった。換言すれば、一切衆生、すべての生きとし生けるものを成仏させることであった。ここに仏のこの世に出現する目的がはっきりと示され、これまでの長い教化と『法華経』との対比を、三乗方便・一乗真実という形で説くのである（法説）。舎利弗は法説を領解（理解の意味）し、(3)譬喩品において成仏の確信を抱き、釈尊によって授記（将来の成仏を約束すること）される。しかし、法説を理解できたのは舎利弗だけであったので、舎利弗はその他の声聞のために、譬喩によって三乗方便・一乗真実を説いてほしいと釈尊に願った。釈尊はその願いに応えて三車火宅の譬喩を説いた（譬喩説）。

(4)信解品において、譬喩説を領解した四大声聞は、これまで大乗を真剣に求めなかった自分たちの態度を厳しく自己批判した後に、自分たちの理解を長者窮子の譬喩に仮託して示した。(5)薬草喩品において、釈尊は四大声聞の領解が正しいことを認め、三草二木の譬喩を説いた（述成という）。これは、種類や大きさの異なる草木（三草二木）が、空一面の雲から降り注ぐ同一の雨に当たって平等に潤いを受けながら、それぞれの種類や大きさに応じて成長するという譬喩である。四大声聞が一乗を正しく理解したので、釈尊は(6)授記品において四大声聞に授記した。

しかし、譬喩説を理解できないその他の声聞がまだいたので、釈尊は、(7)化城喩品において、はるか過去の大通智勝仏の物語を説いた（宿世因縁説）。はるか過去（三千塵点劫という）に大通智勝仏という仏がおられ、出家以前に儲けた十六人の王子に請われて、『法華経』を説いた。仏がその後八万四千

劫の長い間禅定に入ったので、十六王子は『法華経』を代講した。これを大通覆講と呼ぶ(師の説を弟子が反復して説くことを覆講という)。その後、十六王子はそれぞれ成仏し、その十六番目の王子が釈尊その人にほかならないことが明かされ、釈尊が沙弥(具足戒を受ける前の二十歳未満の出家者)だったときに教化した衆生が、今この集会に集った声聞、および未来の声聞であると説く。この過去の物語によって、声聞はこの世ではじめて釈尊の弟子となったのではなく、三千塵点劫の昔から深い師弟の関係のあることが明らかとなったのである。声聞は釈尊との深い縁を感得して一乗を理解できたのである。また、この品には化城宝処の譬喩が説かれる。

次に、その他の声聞も一乗を理解できたので、授記される、(8)五百弟子受記品では、富楼那と千二百の阿羅漢が授記される。このなかの五百の阿羅漢は同一の名の仏となるので、とくに品名に五百弟子とあるのである。また、この品には衣裏繫珠の譬喩が説かれる。ある人が自分の家で酔いつぶれた友人の衣の裏に宝石を縫いつける物語である。その友人はそれに気づかず生活に困窮するが、後に宝石を縫いつけてくれた友と出会って、そのことを指摘されてはじめて気がつくのである。本当は成仏のできる声聞が、それを知らずにちっぽけな小乗の悟りで満足してしまうことをたとえたものである。

次に、(9)授学無学人記品においては、阿難、羅睺羅と二千人の学・無学の声聞への授記がなされる。

次に、(10)法師品からは、これまでの声聞を相手にした話と打って変わって、菩薩が説法の相手となる。(10)法師品において、釈尊は薬王菩薩をはじめとする八万の菩薩に対して、仏前において、または仏が涅槃に入った後に、『法華経』の一偈、一句を聞いて少しでも心に歓喜するものはすべて授記されるであろうこと、『法華経』の一偈、一句でも受持・読・誦・解説・書写(これを五種法師という)す

るものは、本当は大菩薩であって最高の正しい悟りを完成しているが、衆生を憐れむ大慈悲心によってあえてこの悪世に生まれ、『法華経』を弘通するのであること、仏の涅槃の後に『法華経』を一句でも説くものは、如来に派遣された如来の使者であって如来の仕事を実行するものであることなどを説く。さらに、釈尊は薬王菩薩に、『法華経』が已説・今説・当説のなかで最も難信難解であること、仏の涅槃の後に『法華経』を受持するものは、如来に護られ、如来とともに宿り、如来の手で頭を撫でられるものであることなどを説く。そして、仏の涅槃の後に『法華経』を弘通する方法を三種、すなわち、如来の室に入り、如来の衣を着、如来の座に坐すことを説く。これは弘経の三軌と呼ばれるもので、順に大慈悲心、柔和忍辱心、一切法の空を意味する。衆生に対して広大な慈悲の心を持ち、どんな迫害にも耐えて穏やかな心を忘れず、すべての存在が実体のない空なるものであることを認識してあらゆるものに執らわれないことを主張しているのである。また、この品には高原穿鑿の譬喩が説かれる。

⑾見宝塔品においては、大地から宝塔が涌現して、その塔のなかから多宝如来が釈尊の説法が真実であることを讃える。この多宝如来の塔は、『法華経』が説かれる場所に必ず出現するという多宝如来の誓願によって、今出現したことが明かされる。一座の大衆が多宝如来を拝見したいと言うので、釈尊はその不可欠の条件である十方世界の分身仏を集めることを行なう。釈尊が塔の扉を開けると、多宝如来が師子の座に禅定に入っているかのように坐しており、多宝如来は釈尊に呼びかけて半座を譲って坐らせる。これを二仏並坐という。大衆も釈尊の神通力によって虚空に昇り、この後空中で説法が行なわれるのである。この品の偈には六難九易が説かれる。これは普通ではとても考えられないような

難しいことを九つ取り挙げて、これをあえて容易なこととし、それにくらべて『法華経』を仏の涅槃の後に信仰することがいかに難しいかを六種挙げる。たとえば須弥山を他方世界に投げ飛ばすことを容易なこととし、それにくらべて仏の涅槃の後の悪世において『法華経』を説くことは難しいとされることなどである。法師品において仏滅後の『法華経』の弘通が問題として浮かび上がり、見宝塔品においてその『法華経』の正しさが多宝如来によって証明され、また『法華経』の弘通がいかに困難であるかが明らかにされたのである。

⑿提婆達多品は、中国・日本においては悪人成仏と女人成仏を説く品であると言われてきた。この品では仏教史において大悪人とされ、生きながら地獄に落ちたとされる提婆達多が過去世において釈尊の師であったことが明かされ、その縁によって成仏の記別を授けられる。また、八歳の龍女が男性に変身して（変成男子）成仏することが説かれる。

⒀勧持品においては、六難九易を通して『法華経』が受持しがたいことを明かした見宝塔品を承けて、薬王菩薩たちの『法華経』受持の決意や、声聞たちの娑婆世界以外の国土における『法華経』弘通の決意が披瀝される。有名な勧持品二十行の偈と言われる偈に、菩薩たちがいかなる迫害、法難にも堪え忍んで『法華経』を受持する決意が説かれている。また、この品には摩訶波闍波提比丘尼や耶輸陀羅比丘尼などの比丘尼に対する授記が説かれている。

⒁安楽行品においては、菩薩たちの『法華経』弘通の決意を承けて仏滅後の悪世における弘通の方法として、身・口・意・誓願の四つに関する安楽行（四安楽行）を説く。また、この品には髻中明珠の譬喩が説かれる。王の髻の中の明珠は通常の戦功のあったものには恩賞として与えることはなく、

特別の戦功のあったものだけに与えるというものである。

⒂従地涌出品においては、他方の国土からやって来た八恒河沙（恒河沙はガンジス河の砂の数ほど多い数をいう単位）を超過する数の菩薩たちが仏滅後の『法華経』弘通を誓ったが、釈尊はこれを拒絶し、自分のこの娑婆世界に六万恒河沙の菩薩がいて『法華経』を弘通するからであると言う。そのとき、娑婆世界の下の虚空に住んでいた六万恒河沙の地涌の菩薩が大地を割って出現したのである。このような見たことも聞いたこともない大菩薩が出現したので、弥勒菩薩や八千恒河沙の菩薩は疑問に思い、序品と同じように弥勒菩薩が代表して釈尊にこれらの菩薩はいったいいかなるものかを質問する。釈尊は弥勒菩薩の質問を褒め讃えてから、これらの菩薩は自分が成仏してから教化した弟子であると答える。しかし、弥勒菩薩は釈尊はまだ成仏して間もない（四十余年）のに、これほど多くの弟子がいることは納得できないと思って、さらにこのような疑惑を晴らしてくださいと釈尊にお願いする。

⒃如来寿量品においては、地涌の菩薩の存在を説明することを誘い水として、釈尊が成仏したのは今世ではなく、五百塵点劫というはるか遠い過去においてであることを明かし、合わせて未来も不滅であることを説く。すなわち、仏の永遠性が説き示されるのである。このことについては次項で説明する。

⒄分別功徳品においては、寿量品において仏の寿命の長遠なることを聞いた衆生が獲得する功徳・利益を十二段階に分けて説いている。功徳を分別するので、この品名がある。釈尊が功徳を説いた後に花や香や天衣が降ってきたり、音楽が流れたりする不思議な現象が生じたが、その後弥勒菩薩が仏の説法やこの現象を整理した内容を偈によって繰り返す。この偈を格量偈と呼ぶ。ここが後に述べる

ように『法華経』の段落を分ける場合の一つの切れ目になる。この後、注釈家によって四信・五品と呼ばれるような、『法華経』に対するさまざまなあり方の信仰がどのような功徳を生み出すかを説いている。

⒅随喜功徳品においては、五品の第一とされる随喜の功徳について、弥勒菩薩に対して詳しく説いている。

⒆法師功徳品においては、五種法師の功徳である六根清浄について、常精進菩薩に対して詳しく説いている。

⒇常不軽菩薩品においては、得大勢菩薩に対して、常不軽菩薩の物語を通して、『法華経』を受持するものを悪口罵詈、誹謗するものの罪の報いと、信じるものの六根清浄の功徳とを説いている。過去の威音王仏が涅槃に入り、正法が過ぎて像法のときに、常不軽菩薩という名の比丘がいた。なぜこのような名であるかといえば、彼はあらゆる人に向かって礼拝し、「我れ深く汝等を敬い、敢えて軽慢せず。所以は何ん。汝等は皆な菩薩の道を行じて、当に仏と作ることを得べければなり」と唱えたからである。この礼拝行によって、かえって人々に悪口を言われ、杖や木で打たれ、瓦や石をぶつけられたりした。しかし、彼はこの礼拝行を一生続けたのである。この功徳によって、彼は臨終のときに虚空のなかから聞こえてくる『法華経』を聞いて、六根清浄の功徳を獲得し、さらに寿命を延ばして、彼を迫害した人々のために『法華経』を説き、信服させた。彼はその後多くの仏に出会って、やがて成仏したが、彼こそ釈尊その人であると明かされる。彼を迫害した人は、その罪で長い間無間地獄に落ちて苦しんだが、その罪の報いが終わって、また常不軽菩薩に出会って教化を受けることができた。

それらの者たちこそ、この場にいる跋陀婆羅などの五百の菩薩と師子月などの五百の比丘尼と思仏などの五百の優婆塞であると説かれる。

(21)如来神力品においては、地涌の菩薩がこの『法華経』を受持することを誓う。これに対して、釈尊は広長舌を梵天にまで伸ばすなどの神通力を示した後に、『法華経』の功徳はこのような不可思議な仏の神通力によっても説き尽くすことはできないと述べ、『法華経』の内容を「要を以て之れを言わば、如来の一切の所有る法と、如来の一切の自在の神力と、如来の一切の秘要の蔵と、如来の一切の甚深の事とは、皆な此の経に於て宣示顕説す」という四句にまとめて、地涌の菩薩に付属するのである。

(22)嘱累品においては、一切の菩薩たちに対して総じて『法華経』を付属する。ここで、多宝如来の塔を開くために集められた釈尊の分身仏はそれぞれ本国に帰り、多宝如来の塔もその扉が閉じられて帰っていくことになる。嘱累品は普通は経末に置かれるはずであるが、鳩摩羅什訳ではこの位置に置かれ、やや奇妙な印象を与える。多宝如来の塔もここでもとの場所に帰るはずであるが、後の妙音菩薩品や観世音菩薩普門品にもまた登場している。

(23)薬王菩薩本事品から経末の普賢菩薩勧発品（陀羅尼品を除く）までは、偉大な菩薩や王の故事を取り挙げ、彼らと『法華経』との密接な関係を説き示して、『法華経』の偉大さを讃えている。薬王菩薩本事品においては、薬王菩薩の過去世の物語が語られる。薬王菩薩は一切衆生喜見菩薩という名で日月浄明徳仏の下で修行していたが、『法華経』の功徳によって現一切色身三昧を得たことを感謝して、仏および『法華経』に供養しようと思った。さまざまな神通力によって供養したが、わが身を

もって供養するのには及ばないと考えて、身を燃やして供養し、光明を放って八十億恒河沙の世界を照らした。その後、喜見菩薩はまた日月浄明徳仏の国の浄徳王の家に生まれ、仏が涅槃に入った後に、その舎利を供養するために自分の両臂を焼いて灯火とした。ところが、みなが喜見菩薩の両臂のなくなったのを悲しんだので、喜見菩薩は自分は両臂を捨てて仏身を獲得するのである、このことに間違いがないならば、両臂はもとのようになるであろうと誓ったところ、自然にもとのようになった。

(24)妙音菩薩品においては、現一切色身三昧に住する妙音が浄華宿王智仏の国から娑婆世界にやって来る。釈尊はこの菩薩の過去の修行について詳しく説き示す。

(25)観世音菩薩普門品は単行されて『観音経』と呼ばれる有名な章である。現一切色身三昧に住する観音菩薩が三十三身を現わして、苦難の衆生を救うという現世利益を説いており、中国・日本においては広く観音信仰が流行した。

(26)陀羅尼品においては、薬王菩薩と勇施菩薩、毘沙門天王と持国天王、十羅刹女などがそれぞれ陀羅尼呪を唱えて、『法華経』を弘通する人を守護することを誓う。

(27)妙荘厳王本事品においては、外道の法門に執著している妙荘厳王が夫人の浄徳、二人の子供の浄蔵と浄眼によって仏弟子となり、『法華経』を修行して一切浄功徳荘厳三昧を得たことを説く。

(28)普賢菩薩勧発品においては、東方の宝威徳上王仏の国からやって来た普賢菩薩が『法華経』を修行する者を守護することを誓い、また釈尊が『法華経』を受持する者の功徳を説く。

以上、二十八品の要旨を簡潔に整理した。次に、この二十八品の構成を吉蔵がどのように捉えたかを整理しよう。吉蔵は『法華経』全体を序説、正説、流通説の三段落に分ける。序説は(1)序品で、正

- 法華経
  - 序説
    - 証信序 ……
    - 発起序 …… } 1 序品
  - 正説
    - 乗方便・乗真実を明かす
      - 略して開三顕一して、執を動じて疑を生ぜしむ ……
      - 執動じ疑生じて、疑を申べて請を致す …… } 2 方便品
      - 広く開三顕一して、疑を断じ信を生ぜしむ
        - 法説
          - 正説 ……
          - 上根人の領解 ……
          - 如来の述成 ……
          - 授記 ……
        - 譬説
          - 正説 …… } 3 譬喩品
          - 中根人の領解 …… 4 信解品
          - 如来の述成 …… 5 薬草喩品
          - 授記 …… 6 授記品
        - 亦法亦譬説（宿世因縁説）
          - 正説 …… 7 化城喩品
          - 授記
            - 五百弟子 …… 8 五百弟子受記品
            - 学無学人 …… 9 授学無学人記品
      - 流通 …… 10 法師品
    - 身方便・身真実を明かす
      - 前を証し後を開く
        - 多宝を挙げて釈迦を顕わす …… 11 見宝塔品
        - 調達を挙げて釈迦を顕わす …… 12 提婆達多品
        - 命に応じて経を持す・逆め（あらかじめ）懸疑を遮す …… 13 勧持品
        - 末世の弘経の模軌を示す・遠寿の因を説く …… 14 安楽行品

- 正しく開後を明かす
  - 序説……15 従地涌出品
  - 略して身権・身実を開いて、執を動じ疑を生ぜしむ……15 従地涌出品
  - 執動じ疑生じて、疑を申べて請を致す……15 従地涌出品
  - 広く身権・身実を開いて、疑を断じ信を生ぜしむ
    - 勧信……16 如来寿量品
    - 正説……16 如来寿量品
    - 得益……17 分別功徳品
    - 称歎……17 分別功徳品
    - 格量……17 分別功徳品
- 流通
  - 讃歎流通
    - 法を歎じ人を美む
      - 略説……17 分別功徳品
      - 広説
        - 弟子(下品の功徳)……18 随喜功徳品
        - 五種法師(中品の功徳)……19 法師功徳品
        - 六根清浄・成仏(上品の功徳)……20 常不軽菩薩品
    - 如来、神力を現ず……21 如来神力品
  - 付嘱流通
    - 正しく付嘱を明かす……22 嘱累品
    - 命を奉じて宣通す
      - 苦行力の弘経
        - 身命財を以て報恩供養す……23 薬王菩薩本事品
        - 形を六趣に分かって一乗を弘宣す……24 妙音菩薩品
      - 護難力の弘経
        - 人を以て難を護る……25 観世音菩薩普門品
        - 法を以て難を護る……26 陀羅尼品
      - 勝功徳力の弘経……27 妙荘厳王本事品
      - 護法力の弘経……28 普賢菩薩勧発品

説は⑵方便品から⒄分別功徳品の格量偈までで、流通説は格量偈以下経末までである。

序説は「如是我聞」から「退坐一面」までが証信序で、それ以下品末までが発起序である。

正説は方便品から⑽法師品までが乗（教法の意）方便・乗真実を明かす段落で、⑾見宝塔品から分別功徳品の格量偈までが身（仏身の意）方便・身真実を明かす段落である。

流通説は格量偈以下㉑如来神力品までが讃歎流通で、㉒嘱累品から㉘普賢菩薩勧発品までが付嘱流通である。

右に『法華義疏』に基づく『法華経』二十八品の分科表を掲げる。

三　『法華経』の中心思想——一乗と永遠の仏

『法華経』を現行本のように完成した作品として見るかぎり、その中心思想が方便品の三乗方便・一乗真実の思想と如来寿量品の永遠の仏の思想であることには、それほど異論がないであろう。吉蔵の理解する『法華経』の中心思想も、別項で述べるように、これと一致する。

そこで、はじめに方便品の三乗方便・一乗真実の思想について解説する。『法華経』は『法華経』以前の教えと『法華経』自身とを区別する根拠として、方便という概念を導入した。『法華経』は、『法華経』以前に説かれた教えを、声聞に対する教え、縁覚に対する教え、菩薩に対する教えの三種にまとめている。

声聞に対する教えを声聞乗（ヤーナ、yāna. 乗り物の意で、教えをたとえる）といい、『法華経』によれば四諦の教えを指し、阿羅漢になることを理想とする。声聞とは、シュラーヴァカ(śrāvaka)の訳で、声を

聞く人の意。要するに、仏の出家の弟子をいう。四諦の教えは、釈尊が最初に教えを説いた（初転法輪）ときに説かれた思想であり、苦諦・集諦・滅諦・道諦の四つの真理である。苦諦とは、すべては苦であるという真理である。仏教の世界認識の基本は苦であり、四苦八苦というように、人生全般は苦に彩られている。四苦とは生・老・病・死であり、八苦はこの四苦に、怨憎会苦（恨み憎む者と出会わなければならない苦）・愛別離苦（愛する者と離別しなければならない苦）・求不得苦（求めても得られない苦）・五取蘊苦（五陰盛苦ともいう）の四苦を加えたものをいう。五取蘊苦とは、五蘊、すなわち色（いろ・形あるもの。視覚の対象。身体）・受（感受作用）・想（表象作用）・行（他の受・想・識蘊以外の精神作用であり、好悪などの意志作用を中心とする）・識（認識・判断作用）の五つの要素によって構成される、私たちの輪廻的生存そのものが苦であるというもので、他の七つの苦の根底にある苦である。第二の集諦とは、苦の原因に関する真理である。集の原語は集合するの意で、仏教では原因が集合して結果が生じると考えるところから、原因に関する真理を意味する。内容的には、苦の原因は煩悩であるという真理である。滅諦とは苦の滅に関する真理の意であり、内容的には苦の原因である煩悩を滅すれば、絶対的な静寂の境地である涅槃が得られるという真理である。道諦とは、苦の滅に至る方法に関する真理の意であり、内容的には八正道である。八正道とは、正見（正しい見解）・正思（正しい思惟）・正語（正しい言葉）・正業（正しい行為）・正命（正しい生活）・正精進（正しい努力）・正念（正しい気づかい）・正定（正しい精神統一）の八つで、宗教生活全般にわたるものである。この正しさを保証するものは、同じく初転法輪において説かれた苦楽中道の思想であると思われる。釈尊の時代に流行していた宗教思想として、また、釈尊の半生において自ら体験したものとして、苦行主義と快楽主義という二つの極端

な立場が存した。釈尊はこれら二つの極端を離れた中道を自己のよって立つ基盤としたのである。声聞乗はこの四諦を学習、実践して阿羅漢になるための教えである。阿羅漢はアルハット（arhat）の音写であり、原義は尊敬するに値いする人の意で、この場合は、煩悩をすべて断ち切って、再びこの世に輪廻しない人のことである。小乗仏教の修行者のなかの究極の聖者である。

縁覚に対する教えを縁覚乗といい、『法華経』によれば十二因縁（縁起）の教えを指し、縁覚になることを理想とする。縁覚とは、プラティエーカ・ブッダ（pratyeka-buddha）の訳で、独自に悟った人の意。縁覚の場合は声聞と阿羅漢のように、因位（修行の段階）と果位（修行によって得られる果報）とを区別する名称がないので同じ用語を使う。十二因縁は、釈尊が菩提樹下で坐禅瞑想をしていたときに観察したとされるもので、大変重要な実践的教理である。これは私たちの迷いの生存の成立を構造的に分析したもので、これを認識することは、そのまま悟りの実現に直結するものである。私たちの迷いの現実態は、老死、すなわち老い死んでいくことである。では、この老死の成立する根拠、老死を成立させている条件は、いったい何であろうか。それは生、生まれることである。以下、同じ論理で、次々と条件づけの項目が取り挙げられ、全部で十二項目の条件づけの連鎖ができる。順に名と簡潔な意味とを挙げると、有（輪廻的生存）・取（執著）・愛（喉の渇きにたとえられる盲目的執著）・受（感受作用）・触（感官と対象の接触）・六処（眼・耳・鼻・舌・身・意の六つの感官）・名色（名は精神、色は身体を指す）・識（認識作用）・行（潜勢的形成力）・無明（根源的無知）である。この十二因縁はより少ない項目の縁起説を後から結合させて成立したものらしく、全体を統一的に解説することはなかなか難しい。ここでも一応の解説をしたにすぎない。要するに、煩悩、業、苦の連鎖を指摘したものである。つまり、私たち

は煩悩によって誤った行為をなし、それによって苦の果報を得ているというものである。縁覚の概念は、もともとはおそらく声聞のように修行仲間と共同の生活をすることなく、森林などでたった一人で孤独な修行をする者を指し示すために作られたのであろう。

菩薩に対する教えを菩薩乗といい、『法華経』によれば六波羅蜜（はらみつ）の教えを指し、仏になることを理想とする。菩薩とは、ボーディサットヴァ（bodhisattva）の音写で、悟りを求める生きもの、悟りを本質とするものの意である。もともとは釈尊の成道する以前を、成道して仏となった姿と区別して菩薩と呼んだ。それが、釈尊の前生をも菩薩と呼ぶようになり、さらに釈尊ばかりでなく、過去仏にも広く菩薩の語が適用されるようになった。新しい宗教運動である大乗仏教が紀元前一世紀頃から生まれると、釈尊のような特別の人間しか成仏できないとする小乗仏教の考えを否定し、すべての衆生を救済しようと願って利他行を実践する者は誰でも菩薩であり、この菩薩行を長い期間続ければ、釈尊と同じく誰でも成仏できるのであると考えるようになった。大乗経典のなかでも最も早い時期に成立した『般若経』において、この菩薩の実践修行の内容として説かれたものが六波羅蜜である。布施（財物を与えること・教えを説くこと・精神的恐怖を取り除くこと）・持戒（じかい）（清浄な宗教的生活を送ること）・忍辱（忍耐すること）・精進（努力すること）・禅定（ぜんじょう）（精神を統一すること）・智慧（すべての存在は空であること、つまり固定的実体のないことを認識すること）の六種の宗教的行為を完成することである。波羅蜜はパーラミター（pāramitā）の音写で、完成の意味である。古くは度（渡るの意）と漢訳され、後に到彼岸（彼岸に到る）と漢訳された。第六の智慧の完成の原語をプラジュニャー・パーラミター（prajñā-pāramitā）といい、般若波羅蜜と音写する。これが経典の名称となっているのである。この般若波羅蜜に裏づけられてはじ

めて、他の五つの行為も完成される。たとえば、布施は単なる布施ではなく、布施の完成が実現するのである。具体的に布施を例に挙げると、AさんがBさんにCを布施する場合、このABCのいずれも空で清浄でなければならないとされる。もしも「私があの人にこのことをしてあげた」という観念に執らわれるならば、それは純粋な慈悲心から出た行為ではなく、汚れたものとなってしまう。上のような清浄な布施を三輪清浄（さんりんしょうじょう）といい、そのようであってはじめて布施の完成たりえるのである。

以上のように、『法華経』では、過去の教えを声聞乗・縁覚乗・菩薩乗に整理している。前二者を二乗といい、小乗（ヒーナヤーナ、hīnayāna. 劣った教えの意）ともいう。菩薩乗が大乗（マハーヤーナ、mahāyāna. 偉大な教えの意）にあたる。つまり、声聞、縁覚、菩薩という三種類の修行者の類型に対して三種類の教えと修行が説かれ、それによって達成される理想にも三種類があるとされる。ところが、『法華経』はこれらの三乗は方便の教えであると宣言する。方便とはウパーヤ（upāya）の漢訳であり、巧みな手段の意である。つまり、声聞や縁覚は志が劣っているので、初めから成仏できるという教えを説くことができなかった。そこで、声聞や縁覚の宗教的能力に合わせて、声聞乗、縁覚乗という教えによって彼らを成熟させ、教育したのである。仏にはこのように、巧みな手段を設定する力、方便力が存するのである。しかし、このことはあくまで、声聞や縁覚にとっては秘密のことであり、彼らは彼らに与えられた教えを真実とばかり思い込んでいたのである。この『法華経』においてはじめて、三乗が存在すると説くことは方便であったことが打ち明けられたのである。したがって、声聞乗、縁覚乗は一時的暫定的な仮りの教えであり、声聞、縁覚も永久に変化しない固定的なあり方ではなく、十分に成熟、教育されたときには、彼らも最終的には菩薩として成仏することができると説く。このようにす

べての人が同じく成仏することのできる教えなので、これを仏乗と呼び、言うまでもなく『法華経』自身を指す。したがって、三乗は暫定的な存在であり、真実には仏乗しか存在しないので、これを一乗と呼ぶのである。仏乗と一乗を結合して、一仏乗という呼び方も生まれたのである。以上が、『法華経』の方便品に説かれる三乗方便・一乗真実の内容である。中国の注釈家はこの思想を開三顕一と呼ぶことが多い。

次に、如来寿量品の永遠の仏の思想について解説する。世間の人は、釈尊が釈迦族の宮殿を出て、ブッダガヤの菩提樹下で坐禅瞑想に入り、阿耨多羅三藐三菩提（最高の正しい悟りの意）を得たと考えているが、実はそうではなく、釈尊が成仏してからすでに無量無辺百千万億那由他劫という長大な時が過ぎ去ったことを明らかにする。この長大な時を次のような有名な五百〔億〕塵点劫の譬喩に託して示すのである。それによれば、五百千万億那由他阿僧祇（要するに数えきれない膨大な数と考えればよい）の三千大千世界があるとする。仏教の古代の世界観は一種の天動説を採用しており、世界の中心にある須弥山の回りを太陽と月が回転していると考えていた。したがって、一世界は地球一個だけでなく、太陽と月をも含むものであるから、一世界は一太陽系に相当することになる。この一世界が千個集まったものが小千世界、それが千個で中千世界、さらにそれが千個で大千世界となる。この大千世界を、千を三回乗じたものなので、三千大千世界ともいう。この三千大千世界が五百千万億那由他阿僧祇集まったものを抹りつぶして微塵（極微の粒子）となし、東の方向に五百千万億那由他阿僧祇の世界を通り過ぎた所に一つの微塵を落し、以下同じように長い間隔をおいて上述の膨大な数の微塵がすべて尽きるまで東方に進んでいく。そして、それまで微塵を落下させた世界と落下させない世界とを全部ま

とめて微塵とする。すると当然、数えきれない微塵があることになるが、その一つの微塵を一劫という大変長い時間に換算するのである。このように私たちの想像を絶する長い時間を譬喩によって示した上で、釈尊が成仏してから経過した時間は、この譬喩によって示された時間よりも百千万億那由他阿僧祇劫も長いのであると説かれる。

このように、如来寿量品では、釈尊の成仏が五百塵点劫（上の譬喩によって示された長大な数を簡潔にこう表現する）という限りなく遠い過去であることを明らかにした。では釈尊の未来はどうかというと、五百塵点劫の二倍であると説かれる。事実上、過去・未来にわたる釈尊の寿命の永遠性を説いたものと理解して差し支えないと思われる。この釈尊の永遠性と矛盾すると思われがちなものが、釈尊が涅槃に入ることである。そこで、この問題を解決するために、如来寿量品では「方便現涅槃」（方便もて涅槃を現ず。巧みな手段によって仮りに涅槃に入る姿を示す）という思想を打ち出した。つまり、釈尊は真実には永遠の存在であるが、釈尊がいつもそばに存在して滅しないと、功徳の少ない衆生は驕り高ぶり、勝手気まま、怠惰な心を生じ、仏の会いがたさを忘れ、仏に対する尊敬の心を失ってしまう。そこで、釈尊は仏を真剣に求める心を衆生の心に生じさせ、彼らが善根を種えることができるように、仮りに涅槃に入る姿を示すと説くのである。真実には、釈尊は常に娑婆世界の霊鷲山（マガダ国の首都、王舎城の郊外にある小高い丘で、『法華経』の舞台である）にあって、衆生のために説法教化を続けているのであり、真実の信仰のある者には、釈尊とその弟子の集団は霊鷲山に出現すると説かれる。逆に、信仰のない者には、神通力によって釈尊が近くにいても、その姿を見えないようにさせると説かれる。

このように、仏の永遠性が真実であり、菩提樹下ではじめて仏となり、また涅槃に入るという姿は

方便であるとされる。後の術語では、後者を始成正覚の釈尊といい、前者を久遠実成の釈尊という。したがって、方便品の三乗方便・一乗真実に対応させて表現すれば、始成方便・久成真実とでもなろうか。中国の注釈家は方便品の開三顕一に対応させて、この如来寿量品の思想を開近顕遠と呼んだ。

四　中国における『法華経』の注釈書

『法華経』は代表的な大乗経典の一つとして、インド、中国、日本において広く人々の信仰を集めてきたことは言うまでもない。上に述べたように、中国には二八六年、竺法護が『正法華経』として漢訳したが、この経典は訳文が難解であること、そして、より根本的には当時の仏教学の中心が般若教学であった（『般若経』の研究が主流）こと等の理由によって、『法華経』の講義もあるにはあったが、総体的に言って、それほど仏教界の注目を喚起することはなかったと言える。ところが、時代が下って鳩摩羅什によって、四〇六年、『妙法蓮華経』が訳出されるにおよんで、ようやく時代の脚光を浴びるようになり、多くの人によって鑽仰、研究されるようになった。現存する代表的な『法華経』の注釈書を見ると、まず最古のものとして、竺道生（三五五頃―四三四）の『妙法蓮花（ママ）経疏』がある。道生は鳩摩羅什の門下で、闡提成仏説（法顕将来の『六巻泥洹経』は一闡提の成仏には否定的であったが、それにもかかわらず、道生は背経の徒と譏られながら、曇無讖訳『大般涅槃経』四十巻の思想を先取りして、一闡提も仏性を有し終には成仏するという説を主張）や頓悟説（仏教の真理は不可分、唯一なるものであるから、その真理を部分的、段階的に悟るという漸悟説を批判し、修行の段階的進展は認められるものの、こと悟りに関しては、悟るか悟らないかのいずれかであることを主張）によって、その独創的かつ透徹した仏教理解を高く評価

された人物である。次に、光宅寺法雲（四六七―五二九）の『法華義記』（法雲の講義を、弟子が筆録したもの）がある。法雲は、開善寺智蔵（四五八―五二二）や荘厳寺僧旻（四六七―五二七）とともに梁の三大法師と呼ばれた人で、その法華学は南北朝時代（江南において成立した宋王朝〈四二〇―四七九〉と華北を統一した北魏王朝が拮抗併立した五世紀前半から、隋の文帝によって南北が統一される西暦五八九年までの時代）を通じて第一級のものであった。天台大師智顗（五三八―五九七）もその著『法華玄義』において、妙法の解釈について、「昔から今までのさまざまな解釈について、世間では光宅寺法雲をもっともすぐれていると見なしている」（『大正新脩大蔵経』第三十三巻六九一頁下段。以下、大正三三・六九一下のように記す）という見地から、旧説を法雲に代表させて、これを批判しているほどである。

次に、その智顗には、『法華玄義』のほかに、『法華経』の随文解釈である『法華文句』があるが、実はこの二著は智顗の親撰ではなく、弟子の章安大師灌頂（五六一―六三二）が智顗の講義を筆録したものを整理して完成したものといわれている。次に、三論学派（龍樹の『中論』『十二門論』、その弟子の提婆の『百論』の三論を重視する）の大成者である嘉祥大師吉蔵（五四九―六二三）には、『法華玄論』『法華義疏』『法華遊意』『法華統略』があり、最も多くの法華経注釈書を著わしているのである。最後に、法相宗（唯識を説き、玄奘三蔵の伝訳に基づく）の慈恩大師基（六三二―六八二）には『法華経玄賛』がある。これらの人々はいずれも中国仏教史上著名な仏教徒であり、それぞれの宗教的、学問的立場から『法華経』研究に取り組んだのである。

五　教判思想と『法華経』

中国における『法華経』に対する関心の中心は、中国仏教の大きな特色の一つと言われる教判思想の基準を与えてくれる経典としての『法華経』にある。中国に仏教が伝来したのは、およそ西暦紀元前後頃と考えられ、経典の翻訳にいたっては、やっと二世紀の半ばになってからであるから、釈尊の入滅からすでに五、六百年を経過してからである。この間、インドの仏教は諸部派に分かれ、また大乗仏教が興起して小乗仏教との対立関係が生じたりしていたのである。このような複雑な仏教思想が、インドにおける仏教思想発展の歴史性をまったく脱落させて雑然と中国に流入したのである。したがって、渾然とした大小乗さまざまな経典をすべて釈尊の金口直説（こんくじきせつ）として受容した中国人仏教徒の間に混乱が生じたのは当然のなりゆきであった。たとえば、鳩摩羅什と廬山慧遠（ろざんえおん）（三三四―四一六）の往復書簡集である『大乗大義章』（だいじょうぎしょう）を参照すると、当時の中国仏教界の第一人者である慧遠でさえ、大乗と小乗の区別に対する明瞭な認識を持っていなかったことが分かる。そこで、仏教の研究が盛んになるにつれ、経典間の矛盾対立する思想に何らかの統一を与え、それによって釈尊一代の説法教化を秩序づけようとの試みがなされるようになった。これが教相判釈（はんじゃく）、教判（これらの術語は和製漢語であって、中国では判教、釈教相などと呼ばれた）と呼ばれるものの発生の事情である。

この教判思想は五世紀、主だった大乗経典が漢訳された頃から盛んになった。この頃、すなわち南北朝時代にとくに南地において有力であった慧観（えかん）（生没年未詳、鳩摩羅什の門下で、『法華宗要序』が現存）の五時教判を吉蔵の『三論玄義』（大正四五・五中を参照）によって紹介する（実は、吉蔵は慧観の創唱と伝

えるが、もっと後代に成立したものと推定される）。それによれば、仏の教えに大きく分けると頓教と漸教との二種類があり、前者は『華厳経』が相当する。後者は仏が鹿野苑で説法してから涅槃に入るまで、次第に浅い教えから深い教えに説き進めたもので、『阿含経』などの小乗仏教を指す三乗別教、『大品般若経』を指す三乗通教、『維摩経』や『思益梵天所問経』を指す抑揚教、『法華経』を指す同帰教、『涅槃経』を指す常住教の五種の教に分類される。この教判の特徴は、頓教として『華厳経』を別格の高い地位に置いたこと、釈尊の一代の説法は時間的に秩序づけられ、浅い教えから深い教えに漸次に説き進められたこと、そしてその従浅至深の原理から論理的に結果することであるが、『涅槃経』が漸教中最高の地位に置かれたことである。したがって、『法華経』は『華厳経』や『涅槃経』の二経の下位に置かれたのである。また、漸教のなかの三乗別教（声聞には四諦が説かれ、縁覚には十二因縁が説かれ、菩薩には六波羅蜜が説かれるように、修行の因も、それによって得られる果もそれぞれ別である教え）、三乗通教（三乗の人に共通な教え）、同帰教（三乗の人の区別なく、すべてが成仏という一果に同じく帰着する教え）は、『法華経』の方便品の三乗方便・一乗真実の思想に基づくことは明らかである。『法華経』自身が、釈尊一代の教化を三乗から一乗へ説き進められたものであることを示しているので、中国の教判を考える人は『法華経』を参考に教判を考えたのである。三乗から一乗へという図式では十分に釈尊一代の教化を整理しきれないときには、信解品の長者窮子の譬喩などを手がかりに、より細かく整理することを可能にしたのである。

『法華経』が『華厳経』と『涅槃経』の二経の下位に置かれたと述べたが、これを厳しく批判したのは吉蔵や智顗であった。吉蔵については本文解説で論及するので、ここでは智顗の教判に一言触れ

たい。智顗の教判は伝統的に五時八教としてよく知られているが、近年五時八教が智顗の教判かどうか議論が盛んとなった。ここでは五時八教の教判を簡潔に紹介するのにとどめる。五時とは、華厳時・阿含時・方等時・般若時・法華涅槃時である。『法華経』と『涅槃経』は同じく第五時とされ、同一醍醐味とされる。また、『華厳経』が五時のなかに組み込まれている点が特徴的である。八教とは化儀の四教と化法の四教のことである。化儀の四教とは頓・漸・秘密（秘密不定）・不定（顕露不定）のことであり、仏の説法の仕方を分類したものである。頓教は仏の悟りをそのまま説くこと、漸教は浅い教えから深い教えへと段階的に説くこと、秘密教は聴衆が仏の同一の説法を聞いていても、他の聴衆に説かれる説法内容も他の聴衆の存在も知りえないこと、不定教は秘密教と同様、聴衆が仏の同一の説法を聞いていて、他の聴衆の存在は知っているが、他の聴衆に説かれる説法内容だけ知りえないことを言う。化法の四教とは蔵・通・別・円のことであり、小乗仏教を蔵教と言い、声聞・縁覚・菩薩に共通な大乗仏教の入門的な教えを通教と言い、菩薩にだけ説かれる特別な大乗仏教を別教と言い、最高の完全な教を円教と言う。

六　吉蔵の生涯と『法華経』

吉蔵（五四九―六二三）の俗姓は安氏。安息国（中央アジアのパルティア）出身の祖父が中国の南海（広東省広州）に移住し、後に交州と広州の間に移転したが、吉蔵の生まれる頃には金陵（南京）に住んでいた。吉蔵という名は、翻訳僧で有名な真諦（四九九―五六九）につけてもらったというエピソードがある。吉蔵は仏教信仰の篤い家庭環境のなかで育ったと思われる。吉蔵の父自ら後に出家したほどの人（道

諒と名のる)で、その信仰の熱心さを窺い知ることができる。吉蔵は七歳(または十一歳)のとき、興皇寺法朗(五〇七―五八一)について出家し、摂山(江蘇省)棲霞寺の僧朗(五世紀頃)に始まる新三論の学系(摂嶺相承)に連なった。二十一歳のとき、具足戒を受けた。五八九年の隋の南北統一後は、浙江省紹興府会稽の嘉祥寺に止住したので、嘉祥大師と呼ばれる。その後開皇十七年(五九七)、晋王広(後の煬帝)に召されて、揚州慧日道場に入り、さらに開皇十九年に長安の日厳寺に止住することになった。長安では講経、著作の執筆、議論、その他の事業において大活躍で、名声をほしいままにした。吉蔵は、唐の武徳元年(六一八)、十大徳の一人に任命され法務を監督し、実際寺、定水寺に止住し、さらに延興寺にも止住した。武徳六年五月、『死不怖論』(現存しない)を著わし、七十五歳の生涯を閉じた。

とくに、『法華経』との関係に焦点を当てて、吉蔵の仕事を整理してみよう。『続高僧伝』巻第十一所載の吉蔵伝には、「三論を講ずること一百余遍なり。法華は三百余遍なり。大品・智論・華厳・維摩等は各数十遍なり。並びに玄疏を著わし、盛んに世に流る」(大正五〇・五一四下)とあり、吉蔵が『法華経』を三百回余りも講義し、他の経論の講義よりずっと数の多いことに驚かされる。講義の数ばかりでなく、現存する吉蔵の二十数部の著作のなかで、『法華経』に関するものとして次の四部がある。撰述順序にしたがって挙げると、『法華玄論』十巻、『法華義疏』十二巻、『法華遊意』一巻(または二巻)、『法華統略』六巻である。さらに天親造・菩提留支訳『妙法蓮華経憂波提舎』(『法華論』と略称される)の注釈書として『法華論疏』三巻があり、巻数において全体のおよそ三割弱の分量を占めるほどである。

『法華玄論』は会稽時代に著わされたもので、『大正新脩大蔵経』で九十頁の大部のものである。弘

経方法・大意・釈名・立宗・決疑・随文釈義の六章から構成されており、第六章は『法華経』を解釈する上で避けて通れない重要な思想・概念・経文を取り挙げて考察したものであり、その成果は後の『法華義疏』に活かされることになる。ただし、『法華玄論』の随文釈義は、『法華経』に分科（段落分け）を施した上で、一々の経文を取り挙げて解釈する、いわゆる随文解釈の形式はとっていない。このような随文解釈は、長安時代に著わされた『法華義疏』に見られるものであり、それは実に『大正新脩大蔵経』で百八十三頁にわたる堂々たる『法華経』の注釈書である。このように、吉蔵は『法華玄論』『法華義疏』において、十分に『法華経』を研究した上で、何らかの必要を感じて、それまでの研究成果の精髄を簡潔にまとめる試みをなした。その完成作品が『法華遊意』である。また、最後の『法華統略』は経題釈（経典の題目、『法華経』では妙法蓮華経を解釈すること）と随文解釈から成り、『法華義疏』以後の吉蔵の新見解を盛り込んだものである。

　また、『続高僧伝』によれば、吉蔵は大業の初年（六〇五）以来、『法華経』二千部を書写したとされ、また、普賢菩薩の像を安置し、それに向かって坐禅して、実相の理を観察したとされる（大正五〇・五一四中を参照）。以上のように、講義・著作・写経・観法の実践のいずれにおいても、吉蔵がいかに深く『法華経』とかかわりあっていたかが窺い知られる。

本文解説——『法華遊意』を読む

『法華遊意』の現代語訳、訓読文、注、解説の順に進めていく。『法華遊意』の訓読文はすでに丸山孝雄氏に労作がある（前掲の『法華教学研究序説』所収）。それには諸本の校異と引用文献の出典を主とする注も付されていて、裨益されるところ大であった。ここに感謝の意を表したい。

『大正新脩大蔵経』第三十四巻所収の『法華遊意』を底本とする。この底本は「鎌倉時代写宝寿院蔵本」（以下、底本と呼ぶ）であり、「建長四年聖宇刊仁和寺蔵本」（以下、甲本と呼ぶ）によって校合されている。その他、『大日本続蔵経』第壱輯・第四拾弐套・第四冊所収の『法華遊意』（以下、続蔵本と呼ぶ）と、「元禄四辛未歳六月中浣日　村上平楽寺重梓」の『法華遊意』（巻末に「于時建長四年壬子十月七日東大寺戒壇院沙門聖守謹題」とある。以下、重梓本と呼ぶ）とがある。本書では丸山氏の校異を参照し、できるだけ底本を尊重しながら、やむをえない場合、他の本を採用して訓読した。異本によって底本の文字を改めた場合は、注のなかで指摘した。字体はごく一部（辨など）を除いて、原則として常用漢字を用いる。訓読のかなづかいは現代かなづかいを用いる。注については、現代語訳を見れば容易に意味が分かるものや、解説のなかで説明するものは取り挙げず、出典など必要最小限にとどめる。また、出典は研究者や少し専門的に学びたい読者のためのもので、漢文のまま提示する。

法華遊意

胡吉蔵造

総　序――開題序

聞くところによれば、最上の人間・人間の調教師のすべてを知る完全な智慧は、内においては三種の智慧として輝き、外に対しては七種の弁舌として発揮される。限りなく豊かに蓄えられた〔教えの〕内容、あらゆる限定を越えてぴったりと適合する教化は、いずれもみな道に合致し、すべて〔衆生の〕機に合致する。

　妙法蓮華経というものは、物事の道理と人間の本性を究め尽くした格言であり、余すところなく究め尽くした究極的な説である。〔説かれる〕道理は奥深く、多くの経典を統べる枢要であり、文章は美しく、巧みを極めた説法である。三人の聖人が褒め讃えるものであり、四種の依り所となる人が推し戴くものである。

　昔、仙人薗ではまだこの珠玉（『法華経』）を輝かさず、今、霊鷲山においてはじめてこの甘露（『法華経』）を降り注ぐ。本当に小乗を求める気持ちが先に生じたので、早く羊と鹿〔の車〕を走らせ、大乗を求める気持ちが後に生じたので、はじめてこの白牛に乗る。これ（『法華経』）は実に衆生の明らかな

教訓であり、道場の奥深い軌範である。

この経〔『法華経』〕は、文は七巻あるが、その意義には二章ある。第一には方便の門を開くことであり、第二には真実の意義を明らかにすることである。方便の門を開くとは、二種の方便を開くことであり、真実の意義を明らかにするとは、二種の真実を明らかにすることである。

〔羊・鹿・牛の〕三車が門の外にあると仮りに言って、それで遊びに夢中になっている子供を導き、化城を道の途中に設けて、それで疲れてたるんだ人々を救い取ることが、乗の方便を意味するのである。すべて我が子であって、平等に大きな車を与える。休憩したことを知っている以上、同じく宝処に到着させる。〔これらが〕乗の真実を意味するのである。

燃灯仏が〔釈尊に〕授記して、ブッダガヤで成道し、王宮に誕生して、双林で涅槃に入ることを宣言することは、身の方便を意味するのである。弥勒も釈尊の〔仏としての〕始めを見ず、学を究めた人もそれの終わりを測ることがない。六道もそれで釈尊の生を収め取ることがなく、造化の力もそれの本体を変化させることがない。〔これらが〕身の真実を意味するのである。

〔乗と身との〕両門が方便である以上、麁という。〔乗と身との〕二種がどちらも真実というので、これを妙と名づける。そもそも一を借りて三を破れば、三が除かれて一も捨てられる。長を借りて短を打破すれば、短が無くなって長も無くなる。そうであれば、言葉も思慮も絶えてしまう。どれが真実でどれが方便であるか。本性としてまったく静寂である。どれが開くことで、どれが覆うことであるか。それゆえ理は言葉を超越しているけれども、強いて妙と呼ぶ。衆生のために軌範となるので、これを法と名づける。道は形あるものを越えて奥深いので、蓮華に譬える。経というものは、言葉を

越えた宗教的静寂を見事に明らかにし、永遠に変化することなく、本体として模範とするものなので、経というのである。

蓋し聞く、無上(1)・調御(2)の一切種智(3)は内に三明(4)を鏡らし、外に七辨(5)を流す。蓄うるに限り莫きの質、適うに方無きの化(6)は、並びに皆な道(7)に会い、機(8)に称うに匪ざる無し。

妙法蓮華経の如きに至りては、斯れ乃ち窮理尽性(9)の格言、究竟無余の極説なり。理致淵遠にして群典を統ぶるの要、文旨婉麗にして巧妙を窮むるの談なり。三聖(10)の揄揚する所、四依(11)の頂戴する所なり。昔、仙人薗(12)の内には未だ此の摩尼(13)を曜かさず、今、霊鷲山(14)の中にして方に茲の甘露(15)を灑ぐ。良に小志前に開くを以ての故に、早く羊と鹿(16)とを馳す。大心後に発れば、方に此の白牛に駕す。斯れ実に薩埵(17)の明訓、道場の玄軌なり。

此の経は、文は七軸(18)有りと雖も、義に二章有り。一には方便の門を開き(19)、二には真実の義を顕わす。方便の門を開くとは、両種の方便を開く。真実の義を顕わすとは、二種の真実を顕わす。

三車(20)を門外に仮りて為めに耽戯の童を引き、化城(21)を道中に設けて以て疲怠の衆を接するは、乗の方便を謂うなり。皆な是れ吾が子にして、等しく大車を賜う。既に止息を知れば、同じく宝処に到らしむ乗の真実を謂うなり。

燃灯授記(22)して、伽耶に成道(23)し、王宮に誕生(24)して、双林に滅を唱うる(25)は、身の方便を謂うなり。逸多(26)も其の始めを見ず、窮学(27)も其の終わりを測(28)ること莫し。六趣(29)も以て其の生を摂すること無く、力負(30)も以て其の体を化すること無し。身の真実を謂うなり。

両門既に方便と為せば、所以に麁(31)と言う。二種並びに真実と云う。故に之れを目づけて妙と為す。夫れ一を借りて以て三を破れば、三除こりて一も捨つ。修を仮りて以て短を斥ければ、短息みて修も忘る。然れば則ち言窮まり、慮絶す。何れか実、何れか権(32)なる。本性寂然たり。孰れか開、孰れか覆なる。故に

理は言外に超ゆれども、強いて称して妙と為す。物の為めに軌と作れば、則ち之れを目づけて法と為す。道は像表(33)に玄たれば、喩えを蓮花に仮る。言う所の経とは、妙に無言寂滅を顕わして古今改むること莫く、体として揩摸(34)たる可きが故に経と云うなり。

（1）無上士のことで、如来の十号の一。最上の人間の意。（2）調御丈夫のことで、如来の十号の一。人間の調教師の意。（3）一切を知っている人（一切智＝仏）の智慧のこと。（4）宿命明（自他の過去世のようすを知る智慧）、天眼明（自他の未来世のようすを知る智慧）、漏尽明（煩悩が尽きて得られる智慧）のこと。六神通のうち、とくに宿命通、天眼通、漏尽通を別出したもの。ここの「内鏡三明、外流七辨」については、『肇論』涅槃無名論、「三明鏡於内、神光照於外」（大正四五・一五八上）を参照。（5）捷疾弁、利弁、不尽弁、不可断弁、随応弁、義弁、一切世間最上弁の七種の弁舌。『大智度論』巻第五十五（大正二五・四五〇下―四五一上）を参照。（6）『中観論疏』巻第一本に「師云、夫適化無方、陶誘非一。考聖心以息病為主、縁教意以開道為宗」（大正四二・七下）とあるように、吉蔵の師である興皇寺法朗の言葉、「適化無方」に基づく表現。（7）『老子』においては根源的な実在、『荘子』においては有無を越えた永遠不滅の存在と規定された道を、中国仏教では仏教における理想の境地である涅槃の本質を表わす概念として用いた。仏教の根源的真理ほどの意味。また、ボーディ（bodhi. 菩提と音写される）の漢訳語に当てられた。その場合は仏の悟りの意。（8）仏・菩薩の応現、教化を求め、かつそれを受容する衆生の側の構え、あり方。（9）『周易』説卦、「和順於道徳而理於義、窮理尽性以至於命」を参照。一般的には、理は物事の道理、性は天から与えられた人間の本性の意。中国の仏教徒も好んでこの句を用いるが、その場合の理、性の意味はとくに定義されていないので、実際のところは難解である。（10）『法華義疏』巻第二、「釈迦現瑞、謂現在仏也。弥勒疑問、謂当来仏也。文殊答問、謂過去仏也。三聖同会霊山、共開発一乗道也」（大正三四・四七七中）によれば、釈迦と弥勒と文殊の三人を指す。（11）もと、『南本涅槃経』巻第六、四依品（大正一

二・六三七上）に出る、世間の依り所となる四種の人。吉蔵『中論序疏』（大正四二・一下）によれば、十廻向の菩薩・初地から七地の菩薩・八九地の菩薩・十地の菩薩をいう。（12）鹿野苑のこと。仏が最初に説法した所。ヴァーラーナシーにある。（13）マニ（maṇi）の音写。珠玉、宝珠の総称。（14）マガダ国の首都、王舎城（ラージャグリハ）の郊外にある。法華経を説法した場所。（15）アムリタ（amṛta）の漢訳。もと、神々の飲料で、これを飲むと不老不死となる。仏の教えを譬える。（16）次に出る「白牛」とともに、『法華経』譬喩品に出る三車火宅の譬喩に基づく。羊車は声聞乗、鹿車は縁覚乗、白牛は仏乗をそれぞれ譬える。（17）サットヴァ（sattva）の音写。衆生、有情と漢訳する。生きとし生けるものの意。（18）鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』は吉蔵の頃までは七巻であった。後に八巻になる。（19）次に出る「真実の義を顕わす」とともに、『法華経』法師品の「此経開方便品示真実相」（大正九・三一下）を踏まえた表現。（20）羊車・鹿車・牛車のこと。『法華経』譬喩品に出る三車火宅の譬喩に基づく。羊車は声聞乗、鹿車は縁覚乗、牛車は菩薩乗をそれぞれ譬える。（21）後に出る「宝処」とともに、『法華経』化城喩品に出る化城宝処の譬喩に基づく。化城は神通力によって作り出された都市。宝処は宝のたくさんある場所。（22）過去仏として有名な燃灯仏が過去世において釈尊に記別を与えたこと。（23）釈尊がブッダガヤで成仏したこと。（24）釈尊がカピラヴァストゥの王宮で誕生したこと。（25）釈尊が沙羅双樹の林で、涅槃に入ることを宣言したこと。（26）阿逸多の略。アジタ（Ajita）の音写。弥勒菩薩を指す。（27）学を窮めた人の意。ここでは弥勒菩薩を指す。『法華玄論』巻第一、「無始終者、逸多不見其始、補処豈測其終也」（大正三四・三七一上）を参照。（28）底本の「惻」を続蔵本・重梓本によって「測」に改める。（29）六道。地獄・餓鬼・畜生・阿修羅・人・天の六つの生存領域。衆生はこの領域を輪廻する。（30）『荘子』大宗師、「然而夜半有力者、負之而走。味者不知也」を参照。ここの記述は『肇論』涅槃無名論、「六趣不能摂其生、力負無以化其体」（大正四五・一五七下）に基づく。（31）粗と同義。精、細の反対語であるが、法華疏では「妙法蓮華経」の妙の反対語として用いられる。（32）臨時の便法の意。ウパーヤ（upāya）の漢訳として用いられる。したがっ

て、同じウパーヤの訳語である方便と同義。(33) 像表は表が外の意であるから、形ある世界を越え出た世界のこと。慧観『法華宗要序』(『出三蔵記集』巻第八所収)、「雖寄華宣徴、而道玄像表、称之曰妙」(大正五五・五七上)に基づく。(34) 楷模と音通。手本、軌範の意。

開題序とは、『法華経』の題名である「妙法蓮華経」の意味を解釈する序である。内容的には『法華経』の思想の本質を明らかにするものであり、一般的に言って著者が大いに力を入れるところである。簡潔な美文調の文体で翻訳がやや難しい所もある。訳文、訓読文を七段に分けたが、それに沿って内容の要点を順に整理しよう。

① 開題序は仏の智の完全性を褒め讃えることから始まる。その完全な智に裏づけられた仏の教化が仏教の根源的真理に合致するとともに、仏の教化の対象である衆生の機(仏との関係における宗教的あり方)とも合致することが力強く宣言されている。

② 次に、教化一般から、『法華経』に焦点を合わせる。まずは、仏の教化一般を讃えておくのである。この『法華経』こそ究極的な完全無欠の教えであり、教えの趣旨・道理も文章表現も深遠であり、かつ美しく、仏教の聖者がみな讃え、推し戴く経典であることを説く。

③ 次は、教判思想の視点から、昔日の教えと今日の『法華経』の教えを対比し、『法華経』においてはじめて摩尼・甘露にたとえられる究極の教えが開示されることを説く。また、昔日と今日とを対比する視点としては、衆生の「志」「心」を取り挙げ、小志と大心と区別している。この志、心は前に出た「機」と意味が通じる。そして、小志と大心の区別に基づいて、譬喩品の三車火宅の譬喩から取

材して、昔日の教えを羊車・鹿車に擬し、『法華経』を大白牛車に擬している。最後に、『法華経』が衆生にとっての明らかな教えであり、仏の悟りの場における奥深い軌範であることを述べて、この段を結んでいる。

④　次は、いよいよ『法華経』の具体的な内容の解説に移る。ここに『法華経』は七巻とあるが、後になると八巻に調巻される場合もある。吉蔵は『法華経』の中心思想を乗（教法の意）の方便を明らかにして、乗の真実を示すことと、身（仏身の意）の方便を明らかにして、身の真実を示すことに求めている。「序論」で述べた方便品の三乗方便・一乗真実の思想と如来寿量品の永遠の仏の思想と基本的には重なるものである。

『法華義疏』によれば、吉蔵は『法華経』を序説と正説と流通説の三段落に分けている。いわゆる一経三段と言われるものである。序品第一を序説とし、方便品第二から分別功徳品第十七の格量偈（格は量と同義で、計量するの意。具体的には、如来寿量品第十六において如来の長寿が説かれたのを聞くことによって得られる功徳を計量するの意。分別功徳品の初めの長行と偈が終わるところまでを指す）までの十五品半を正説とし、以下、経末までの十一品半を流通説とする。そして、正説をさらに二分して、前半の方便品から法師品第十までは乗方便・乗真実を明かし、後半の見宝塔品第十一から分別功徳品の格量偈までは身方便・身真実を明かすものと規定した。

⑤　ここでは正説の前半の乗方便・乗真実について、譬喩品の三車火宅の譬喩と化城喩品の化城宝処の譬喩の表現に基づいて解説している。要するに、乗方便とは声聞乗・縁覚乗・菩薩乗の三乗が方便であることで、乗真実とは一仏乗が真実であることである。

⑥ 次に、正説の後半の身方便・身真実について解説している。身方便とはインドに出現した歴史的存在の釈尊ということで、身真実とは久遠の昔に成仏し、未来永遠の存在である釈尊という仏身が真実であることである。

⑦ 最後に、「妙法蓮華経」という経題の解釈を行なっている。この「開題序」の本来の課題が、ここの経題釈にあるのである。ここの経題釈は簡潔であるが、『法華遊意』の第三章「釈名題門」において詳しく説かれている。まず、「妙」については、乗方便と身方便が麁であり、乗真実と身真実が妙であると述べた上で、さらに、三乗と一乗の対立、短寿と長寿の対立という相対的な次元を突破超越した、言葉も思惟も及ばない次元を強いて妙と呼ぶのであると述べている。換言すれば、乗真実と身真実という二種の真実さえ二種の方便に対する相対的存在であるから、妙と呼ぶには十分ではなく、究極的には『法華経』に明かされる道理は言語・思慮を越えたものであり、それこそ強いて妙と表現するのに足りるのである。「法」については、『法華経』に明かされる道理が衆生にとっての軌範であることを指したものであること、「蓮華」はその道理が形あるものを越えた深遠なものであることをたとえたものであること、「経」は永遠に変わらず、軌範であるという意味であることを述べている。

序章　『法華遊意』全体の十章の構成

『法華経』の奥深さを、十門によって明らかにする。第一に来意門、第二に宗旨門、第三に〔経典の〕題名を解釈する門、第四に教えの意味を明らかにする門、第五に顕密門、第六に三一門、第七に功用門、第八に弘経門、第九に部党門、第十に縁起門である。

　法華の玄、十門もて分別す。一に来意門、二に宗旨門、三に名題を釈する門、四に教意を辨ずる門、五に顕密門、六に三一門、七に功用門、八に弘経門、九に部党門、十に縁起門なり。

『法華遊意』の十章の構成の名称を挙げている段落である。『法華遊意』の形式的な特徴は、十という数によって議論を整理することが目立つことである。全体が十章に分けられることはその典型であるが、各章においても十という数による整理がしばしば見られる。ここには構成の形式美を追求する態度が見られるが、これが極端に走ると、内容のない形式的な分類だけが目立つ結果をもたらす危険

性があり、『法華遊意』においてもそのような欠点が目につくこともある。ここでは、十章の構成について、あらかじめ簡単に解説をしておこう。

第一章は「来意門」である。「来意」とは、経疏（経典の注釈書）に見られる術語で、経や品が説かれる意義、すなわち、経や品の存在意義を意味する。具体的には「……を説かんと欲するが故に是の経を説く」などという形式によって、『法華経』がどんな思想を説いているかを明らかにするもので、吉蔵の『法華経』観を探る上できわめて重要な資料を提供する。

第二章は「宗旨門」である。「宗旨」とは根本の趣旨の意味で、『法華経』の根本の趣旨が何であるかを説くものである。「来意門」が『法華経』に説かれる具体的な思想、教説を明らかにするのに比べて、「宗旨門」は因果論、つまり、修行とその果報という視点から『法華経』の根本趣旨を考察したもので、これまた吉蔵の『法華経』観を知る上で重要な資料である。

第三章は「釈名題門」である。「釈名題」とは『法華経』の題名、すなわち、妙法蓮華経の意味を解明することである。経典の題目が何らかの意味で経典の内容を表示することは言うまでもないが、表意文字である漢字を用いる中国においては、経題の一々の文字について詳しく解釈することによって、経典の思想を明らかにしようとする方法がしばしば用いられた。この方法は、法華疏の歴史のなかでも、すでに道生『妙法蓮花経疏』から見られるものである。とくに、吉蔵や智顗の経疏においては「釈名」などという分科名によって独立した段落を構成するようになる。したがって、この「釈名題門」は、吉蔵が自身の『法華経』観を明らかにする方法として、経疏の歴史のなかで正当なものであり、われわれの研究課題にとって重要な資料を提供する。

第四章は「辨教意門」である。「辨教意」とは『法華経』の教えの意義を明らかにするという意味で、具体的には『法華経』の教判的位置づけの試みがなされる。

第五章は「顕密門」である。声聞と菩薩とに対する教化の態度を顕（顕露の意。真意をはっきりと示すこと）と密（秘密の意。真意を隠すこと）とに分け、釈尊の一代の教化を四門に整理している。この顕密の四門は『法華遊意』において完成した、一種の教判思想である。とくに、『法華経』と『般若経』との比較に適用されている。この「顕密門」は独立した段になっているが、『法華経』の教判的位置づけという意味では、内容的には第四章「辨教意門」で扱われてもよいものである。吉蔵が『法華遊意』全体を十章の構成にするためあえて別立したものである。

第六章は「三一門」である。『法華経』方便品の中心思想である、三乗と一乗の関係について論じる章である。

第七章は「功用門」である。『法華経』が偉大な救済力を持っているのは、十種の不可思議な事がらを備えた経典であるからであることを明らかにしている。

第八章は「弘経門」である。『法華経』を弘通する方法と、弘通する法師について論じている。

第九章は「部党門」である。『法華経』の異訳、法華部に属する経典について整理している。翻訳の歴史的な研究である。

第十章は「縁起門」である。『法華経』の講義の歴史を整理している。講経の歴史的研究である。

第一章 『法華経』の存在意義――来意門

第一、来意門について。

質問。仏はどんな理由でこの『法華経』を説くのか。諸仏は何も理由が無かったり、わずかの理由では、自分から発言しない。今、どんな大事な理由があってこの経典を説くのか。

解答。『法華経』はその内容が量りしれないほど豊かである。説かれた理由も一つではない。今、かいつまんで要点を述べるのに、十門に展開する。

第一に来意門とは。

問う。仏は何の因縁の故に是の妙法花経を説くや。諸仏は事無く、及び少因縁を以て自ら言を発せず。今、何等の大因縁有るが故に是の経を説くや(1)。

答う。妙法蓮花(2)は其の義無量なり。謂う所の因縁も亦復た一に非ず。今、略して綱要を序ぶるに十門を開く。

（1）『大智度論』巻第一、「問曰、仏以何因縁故、説摩訶般若波羅蜜経。諸仏法不以無事及小因縁而自発言。譬如須弥山王不以無事及小因縁自動。今有何等大因縁故、仏説摩訶般若波羅蜜経」（大正二五・五七下）に基づく表現。（2）底本ではしばしば「妙法蓮華」を「妙法蓮花」と表記する。もちろん意味の違いはなく、単にこの写本の用字の癖である。訓読文では底本通りの文字を用いるが、現代語訳では「華」を用いる。

注で説明したように、『大品般若経』を説いた理由を問題にする『大智度論』の文章表現を借りて、『法華経』を説いた理由を問題にし、その答えを十の視点から明らかにしようとしている。

一　菩薩行——直往の菩薩と廻小入大の菩薩

第一には、菩薩たちのために菩薩の修行を説こうとするので、この経（『法華経』）を説く。

質問。始め『華厳経』の集会から、終わり『法華経』の前の集会までの四十余年間、多くの大乗経典に菩薩の修行を説いてきたのに、今どんな理由で、再び改めてこの経を説くのか。

解答。二種の菩薩がいる。第一に直往（じきおう）の菩薩、第二に廻小入大（えしょうにゅうだい）の菩薩である。昔からずっと直往の菩薩のために菩薩行を説いてきたが、今、廻小入大の菩薩のために菩薩行を説こうとするので、この経を説く。

一には、諸の菩薩の為めに諸の菩薩行を説かんと欲するが故に、是の経を説く。

問う。始め華厳の会自（よ）り、終わり法花の前集に竟（お）わるまで、四十余年(1)、諸の大乗経に已に菩薩行を説く。今、何の因縁もて復た更に是の経を説くや。

答う。二種の菩薩有り。一には直往の菩薩、二には廻小入大の菩薩なり。昔自り以来、直往の菩薩の為めに菩薩行を説く。今、廻小入大の菩薩の為めに菩薩行を説かんと欲するが故に、是の経を説く。

（1）『法華経』従地涌出品、「如来為太子時、出於釈宮、去伽耶城不遠、坐於道場、得成阿耨多羅三藐三菩提。従是已来、始過四十余年」（大正九・四一下）を参照。

ここでは、『法華経』が廻（原文には「迴」とあるが、これは「廻」に通じるので、現代語訳・解説では「廻」を使う）小入大の菩薩のために菩薩の修行を説き、『法華経』以前の大乗経典が直往の菩薩のために菩薩の修行を説くものであることを明かしている。直往の菩薩とは文字通りには大乗に直行する菩薩の意味で、廻小入大の菩薩とは小乗を経由、迂回してから大乗に入る菩薩である。言い換えれば、はじめは小乗の修行者である声聞であったが、『法華経』までの長い間の教化によって、声聞から菩薩へと回心（えしん）、すなわち宗教的転換を遂げた者をいう。

直往の菩薩、廻小入大の菩薩という二種の菩薩の術語は、『法華経』の思想に基づいて形成されたことが『中観論疏』巻第一末に出ている。実際に、後に本文で引用される従地涌出品の文が思想的根拠とされる。吉蔵の法華疏を見ると、『法華玄論』には二菩薩の概念がまだ見られず、『法華義疏』においてはじめて確立したことが分かる。しかし、すでに『法華玄論』において、『華厳経』と『法華経』との対機（たいき）（その教えが説かれる対象である衆生の宗教的な構え、あり方）の相違が問題とされており、そこに示された理解が『法華義疏』に継承され、『華厳経』は直往の菩薩を対機とし、『法華経』は廻

小入大の菩薩を対機とすると区別されるに至ったのである。すなわち、『法華経』と『華厳経』との対機の相違を明確にするという問題意識を中心に着想されたものである。ちなみに、この二菩薩の用例は『法華義疏』において十数箇所、『法華統略』においておよそ三十箇所見られ、吉蔵が彼の法華疏において経典解釈の枠組みとしてしばしば用いた重要な概念であった。

この概念は、吉蔵がまったく新たに創作した概念とは言えないが、吉蔵によって着目され、活用されたものである。直往の菩薩という用語や、吉蔵によって廻小入大の菩薩という用語に結実するべき思想は、『大智度論』（龍樹作と伝えられる。鳩摩羅什訳。『大品般若経』の注釈書）に見える。巻第九十三に「阿羅漢の証を得る時、諸菩薩の深き三昧を求めず。又た広く衆生を化さず。是れ則ち迂廻して仏道に於て稽留す。……是の人は小乗に著する因縁もて衆生を捨て仏道を捨つ。又復た虚しく道を得たりと言う。是の因縁を以ての故に、生死の苦悩を受けずと雖も、菩薩より根鈍にして、疾く仏道を成ずること能わず、直往の菩薩の如からず」（大正二五・七一四上）とあるのがそれである。直往とは、直行するの意味である。『大智度論』の解説によれば、直往の菩薩とは、仏道において遠回りをする阿羅漢とは異なり、直ちに浄土に行き、速やかに仏道を完成する菩薩である。このように阿羅漢と対比的に用いられており、菩薩に対する一般的規定にほかならない。この菩薩に対して、阿羅漢は遠回りをすると言われているが、その遠回りとは、思想的には、小乗を経由して大乗に至ることを意味している。そして、『法華経』薬草喩品で、「諸の声聞衆は皆な滅度するに非ず。汝等の行ずる所は是れ菩薩道なり。漸漸に修学して悉く当に成仏すべし」（大正九・二〇中）と言われるように、声聞も最終的には菩薩として菩薩道を修行して成仏できるのだという思想に基づき、直往の菩薩という術語に

相対して、小乗から大乗に転入して、声聞から菩薩に自己転換を遂げたものを廻小入大の菩薩という新しい術語によって表わそうとしたのであろう。『法華義疏』には菩薩の十信位（菩薩の階位としては最も低い位）のなかの初心の位に入ったものをいうとある。声聞を菩薩と捉えかえすことによって、『法華経』の中心思想の一つである二乗作仏（声聞、縁覚という小乗の修行者を二乗といい、これらも成仏できること）を、菩薩が成仏するという正当な文脈の上で理解しようとしたのである。

質問。始め『華厳経』の集会から、終わり『法華経』の前までは直往の菩薩のためで、今は廻小入大の菩薩のためであることが、どうして分かるのか。

解答。従地涌出品には「これら多くの衆生は始めて私の身を見、私の説くことを聞いて、すぐに信受して仏の智慧に入る。前から小乗を修学してきた者は例外であるが、このような人でも、私は今、この経を聞いて仏の智慧に入ることができるようにさせる」とある。「始めて私の身を見る」と言うからには、とりもなおさず寂滅道場において盧舎那仏を見ることである。「私の説くことを聞く」とは、『華厳経』の教えを意味する。それゆえ、昔からずっと、直往の人のために菩薩行を説いてきたことが分かる。「前から小乗を修学してきた者は例外である」ので、『法華経』の前にはまだ二乗のために菩薩行を説かなかったことが分かる。「このような人でも、私は今、この経を聞いて仏の智慧に入ることができるようにさせる」ので、今、廻小入大の人のために菩薩行を説くことが分かるのである。

問う。何を以て始め華厳の会自り、終わり法花の前に竟わるまでは直往の菩薩の為めにして、今は廻小入

大の菩薩の為めなることを知るや。

答う。踊(1)出品に云わく、「是の諸の衆生は始めて我が身を見、我が説く所を聞けば、即便ち信受して仏慧に入る。前より修習して小乗を学ぶ者をば除けども、是くの如き等の人をも、我れは今亦た是の経を聞いて仏慧に入ることを得しむ」(2)と。既に「始めて我が身を見る」と称すれば、即ち是れ寂滅道場(3)に盧舎那仏(4)を見る。「我が説く所を聞く」とは、花厳の教を謂う。故に知る、昔自り已来、直往の人の為めに菩薩行を説く。「前より修習して小乗を学ぶ者をば除」けば、則ち知る、爾の前には未だ二乗の為めに菩薩行を説かず。「是くの如き等の人をも、我れは今亦た是の経を聞いて仏慧に入ることを得しむ」れば、則ち知る、今、廻小入大の人の為めに菩薩行を説くなり。

（1）踊は涌に通じる。原文には「踊出品」とある。（2）『法華経』従地涌出品、「此諸衆生始見我身聞我所説、即皆信受入如来慧。除先修習学小乗者。如是之人、我今亦令得聞是経入於仏慧」（大正九・四〇中）を参照。（3）『華厳経』の説法場所。寂滅はシャーンティ（śānti）などの漢訳。煩悩の無くなった完全な静寂を意味し、涅槃と同義である。道場は道＝菩提（悟り）の場の意味。（4）『華厳経』の教主。ヴァイローチャナ・ブッダ（Vairocana=buddha）の音写（仏駄跋陀羅訳による）。毘盧遮那などの音写語もある。輝きわたるの意。太陽の光を象徴した仏と推定されている。

釈尊は三十五歳のとき（三十歳説もある）、ブッダガヤの菩提樹下において悟りを完成した。この悟りをサンスクリット語ではボーディといい、これを音写して菩提と訳す。またこれを意訳して「道」と訳す。そこで、悟りを完成することを成道、得道などと表現する。また仏に成ることなので、成仏、作仏などともいう。

『華厳経』は大変分量の多い経典である。吉蔵の見た『華厳経』は仏駄跋陀羅（三五九―四二九）訳の六十巻本であり、三十四章から成る。『華厳経』はもともとこのような大部の経典ではなく、各章が独立した経典として徐々に成立し、おそらく三、四世紀頃、中央アジアにおいて集大成されたのではないかと推定されている。

原始仏典によれば、釈尊は成道後、数週間にわたって悟りの楽しみを味わっていたとされる。『華厳経』は後代に成立した大乗経典であるから、歴史的釈尊とは直接の関係がないのであるが、大乗経典そのものの建前はあくまで歴史的釈尊によって説かれたものとすることである。そこで、『華厳経』の作者は、釈尊が成道後、菩提樹下で悟りの楽しみを味わっていたとされる、その時と場所において、釈尊の悟りそのままを説き明かした経典としての『華厳経』を設定したのである。釈尊は悟りにおいて、盧舎那仏と一体となっているので、『華厳経』の仏を盧舎那仏という。そこで、中国では、『華厳経』は釈尊の成道後、三週間の間に説かれたとか、二週間めに説かれたとか考えられたのである。

釈尊の成道後最初の説法とされる『華厳経』から『法華経』の前までは直往の菩薩を対象とし、『法華経』は廻小入大の菩薩を対象として、菩薩道を明らかにするという、上に述べられた区別の根拠は、涌出品の経文に求められている。興味深いことに、この涌出品の文に『華厳経』の説法を読み取ることは、北魏正始五年（五〇八）に筆写された敦煌写本『法華義記』（スタイン本二七三三番と四一〇二番で、『大正新脩大蔵経』第八十五巻に収められている）にすでに認められる。

質問。経文はなぜただ〔直往と廻小入大の〕二人だけを依り所とするのか。

解答。初めに大乗を教える始めを取り挙げ、後に小乗を教える終わりを掲げる。〔仏の〕一代の教化の中間は分かるであろう。

問う。経文は何が故に但だ二人にのみ拠るや。

答う。初めに大の為めにする始めを挙げ、後に小を教うる終わりを標す。一化の中間は則ち知る可きなり。

仏の教化の対象は二種類の修行者に整理される。直往の菩薩と廻小入大の菩薩の二種類である。直往の菩薩ははじめから菩薩であり、大乗を教える最初の経である『華厳経』のときから菩薩行を説く対象である。これに対して廻小入大の菩薩ははじめは声聞・縁覚と呼ばれる修行者であり、小乗を教える終わりの経である『法華経』においてはじめて廻小入大の菩薩となって、菩薩行を説く対象になるのである。『華厳経』と『法華経』の中間は、言うまでもなく直往の菩薩と声聞・縁覚を教化する。

質問。なぜ前は直往の菩薩のために説き、後は廻小入大の人のために説くのか。

解答。直往の人は長い間仏道を修行して、福徳が豊かで、宗教的能力がすぐれている。このため前に〔直往菩薩の〕ために説く。廻小入大の人は仏道を修行せず、福徳が薄く、宗教的能力が劣っている。このため後に〔廻小入大の人の〕ために説く。それゆえ、方便品に「心が清浄、柔軟で、また宗教的能力がすぐれていて無量の諸仏のもとで深くすぐれた道を修行する仏子がいる。これらの仏子のために、この大乗経を説く」とあり、「宗教的能力が劣っていて、小乗の法を願い、生死に執著し、無量

の仏のもとで深くすぐれた道を修行しないで、多くの苦に悩まされる。これらの者のために涅槃を説く」とあり、乃至、「今、ちょうど適当な時である。きっぱりと大乗を説くことに決めよう」とある。そこで、菩薩は宗教的能力がすぐれているので先に大道を聞き、声聞は浅く劣っているので後に仏の智慧に入ることが分かる。〔方便品の引用文は〕明らかにそのことの証拠である。

問う。何が故に前は直往の菩薩の為めにして、後は迴小入大の人の為めにするや。

答う。直往の人は久しく仏道を行じて、福徳利根なり。是の故に前に為めにす。迴小入大の人は仏道を行ぜず、薄福鈍根なり。是の故に後に為めにす。故に方便品に云わく、「仏子にして心浄く柔軟に、亦た利根にして無量の諸の仏の所にて深妙の道を行ずる有り。此の諸の仏子の為めに是の大乗経を説く」(1)と。「鈍根にして小乗の法を楽(ねが)い、生死に貪著し、諸の無量の仏に於て深妙の道を行ぜずして、衆苦に悩乱せらる。是れの為めに涅槃を説く」(2)と。乃至、「今は正しく是れ其の時なり。決定して大乗を説かん」(3)と。故に知る、菩薩は利根なれば先に大道を聞き、声聞は浅劣なれば後に仏慧に入る。明らかに既に其の証なり。

(1)『法華経』方便品、「有仏子心浄　柔軟亦利根　無量諸仏所　而行深妙道　為此諸仏子　説是大乗経」(大正九・八上)を参照。(2)『法華経』方便品、「鈍根楽小法　貪著於生死　於諸無量仏　不行深妙道　衆苦所悩乱　為是説涅槃」(同前・七下—八上)を参照。(3)『法華経』方便品、「今正是其時　決定説大乗」(同前・八上)を参照。

ここでは二菩薩の相違を、福徳があるかどうか、利根か鈍根かの視点から明らかにしている。福徳とは過去世に積んだ善根のことである。利根・鈍根の根とはサンスクリット語のインドリヤの訳で、

能力の意である。草木の根が、幹や枝、華や実を生じさせる力があることから、根と漢訳したものであろう。仏教用語としては、眼・耳・鼻・舌・身・意の六根のように、感覚機能の意味で使われ、また、利根・鈍根、あるいは上根・中根・下根のように人間の宗教的能力の意味で使われる。

直往の菩薩は無量の諸仏のもとですでに長い間修行してきたので、福徳が豊かで、利根とされる。それに対して廻小入大の菩薩は、福徳が薄く、鈍根とされる。

二　梵天王の説法勧請

第二には、梵天王の請願を受けいれようとするので、この経を説く。

質問。昔、『般若経』などの経典には、梵天王の請願を受けいれるのでその経典を説くことを明かしている。今と何が異なるのか。

解答。請願に二時があり、その応(こた)えにもまた二種ある。請願の二時とは、初めに一乗という根本法輪を説いてくださいと請願し、後に三乗という枝末(しまつ)の教えを説いてくださいと請願する。応えにもまた二時があるとは、昔からずっと三乗の教えを説いてくださいと請願するのを受けいれ、今はじめてその一乗という根本法輪を説いてくださいと請願することに応えることができる。このために今、請願を受けいれることが昔と異なっていることを明らかにする。詳しくは方便品や『大智度論』の初巻に説くようなものである。

二には、梵王の請を受けんと欲するが故に、是の経を説く。

問うて云う。昔、波若等の教には已に、梵王の請を受くるが故に之れを説く、と明かす。今と何が異なるや。

答う。請に二時有り。酬も亦た両種あり。請の二時とは、初めに一乗根本法輪を説くを請い、後に三乗枝末の教を説くを請う。酬も亦た二時ありとは、昔自り已来、三乗の教を説くを請うを受け、今方(まさ)に其の一乗根本法輪を説くを請うに酬(むく)いることを得。是の故に今、請を受くること、昔と異なると為すことを明かす。具(つぶ)さには方便品(1)、及び智度論の初巻(2)に説くが如きなり。

（1）『法華経』方便品、「爾時諸梵王　及諸天帝釈　護世四天王　及大自在天　並余諸天衆　眷属百千万　恭敬合掌礼　請我転法輪」（大正九・九下）を参照。（2）『大智度論』巻第一、「是時三千大千世界主梵天王名式棄、及色界諸天等、釈提桓因、及欲界諸天等、并四天王、皆詣仏所、勧請世尊初転法輪」（大正二五・五八上）を参照。

ここには、釈尊の成道にまつわる有名な梵天勧請(かんじょう)の話が出る。釈尊は菩提樹の下で最高の正しい悟りを得たが、自分の悟った奥深い法を衆生に説いても、衆生はけっして理解できないであろう、もしそうであれば、説法はまったくの徒労に終わるので、沈黙を守ってそのまま涅槃に入ったほうがよいと考えた。そのとき、梵天王は釈尊の心中を察し、梵天の世界から下りてきて釈尊の前に姿を現わし、説法をお願いするのである。釈尊が梵天の願いに応えて説法を開始したのは言うまでもない。

梵天王は、インド思想においては、宇宙の根源であるブラフマンを神格化したもので、宇宙の創造神と言われる。仏教はこれを自己の世界のなかに組み込んで、色界初禅天(しきかいしょぜんてん)に住む仏教の守護神とした。

梵天の勧請を媒介として釈尊が説法を開始したという、この話は仏教が自らの権威化を図ったものである。つまり、この話は、梵天王が精神界の王たる地位を釈尊に譲ったことを意味するからである。また、この話は、衆生に説法するという慈悲心が、釈尊の菩提樹下での悟りに必要不可欠なものではないことを物語っている。というのは、釈尊は悟りを得た後に、衆生に対する説法を躊躇しているからである。このことは慈悲心を強調する大乗仏教に慣れ親しんだものから見ると、一種の違和感を感じさせるものであるが、梵天勧請の話が仏教の権威化を目指して創作されたものであるのか、どこまで釈尊の内面的心理の真実を描写したものなのか、これらの問題に関する検討の余地がまだ残されていると思われる。

この釈尊の成道にまつわる梵天勧請の説話を下敷に、吉蔵は新たに『法華経』を位置づけている。まず、梵天の勧請を、一乗根本法輪の説法を願うことと、三乗枝末の教えの説法を願うこととの二つに分類している。根本法輪、枝末の教えについては、後に出る三種法輪の解説を参照願いたい。この二種類の願いに対する応えにも二種類あり、『法華経』以前は三乗の説法の願いに応えたものであり、『法華経』は一乗の説法の願いに応えたものとされる。

吉蔵がこのように梵天の勧請と釈尊のそれに対する応えをそれぞれ二種類に分けたのは、注に紹介した『法華経』方便品の文に着想を得たからであると思われる。方便品では、梵天勧請の説話との関連で『法華経』を位置づけているのである。釈尊は自分の得た智慧は微妙で最高のものであるから、宗教的能力が劣り、快楽に執著し無知によって盲目とされている衆生をどのように救済したらよいか、菩提樹下で思い悩んだ。そこに梵天等が現われ、釈尊に説法をお願いする。釈尊は、もしただ仏乗を

讃えるだけならば、衆生はそれを信じることができず、かえって三悪道に落ちてしまうであろう、もしそうならば、説法をしないで速やかに涅槃に入ったほうがよいと考えた。そこで、釈尊は過去仏の行なった方便力に思いをいたすことによって、自分も方便力によって三乗を説こうと思うに至った。十方の仏もその場に現われて、釈尊の決意を讃えた。そこで、釈尊は長い間、衆生のために三乗を説いてきたのであり、今『法華経』に至って、「正直に方便を捨てて、但だ無上道を説くのみ」との立場で、一仏乗を説くのである。このような方便品の思想に基づいて、『法華経』に説かれる三乗から一乗へという釈尊の教化の図式に対応する形で、梵天の勧請のなかに、一乗の説法と三乗の説法との二つの勧請を区別したのである。

三　権智と実智の二智

第三には、十方の三世の仏たちの権智と実智の二智が互いに助けあって成立していることを明かそうとするので、この経を説く。しかし、仏たちの心はいまだ権であったり実であったりしたためしはない。どうして一であったり三であったりするであろうか。それゆえ、自己とそれ以外のものはともに奥深くて捉えがたくなり、認識の対象と認識の主体はどちらも静寂となる。ただし、名称や様相で捉えられないものについて、名称や様相を借りて説く。衆生を救済しようとするから、強いて権実と呼べば、互いに助けあって成立させることがある。それゆえ、実でなければ、権を論じることがなく、権でなければ、実を論じることがない。実には権を生起させる働きがあり、権には実を助ける作用がある。そこで、経文に「一仏乗において区別して三乗を説く」とあるのは、実から権を生起させるこ

とを意味する。「私はこの方便を設けて、仏慧に入ることができるようにさせる」とあるのは、権によって実に通じることとである。

三には、十方三世の諸仏の権実の二智、互相いに資成するを明かさんと欲するが故に、此の経を説く。然るに諸仏の心は未だ曾て権と実とならず。豈に是れ一と三とならんや。故に内外並びに冥じ、縁観倶に寂す(1)。但し、無名相の中に於て名相を仮りて説く(2)。衆生を出処(3)せんと欲するが故に、強いて権実と称すれば、則ち互相いに資成すること有り。故に実に非ざれば以て権を辨ずること無く、権に非ざれば以て実を辨ずること無し。実には権を起こすの功有り、権には実を資くるの用有り。是を以て文に云わく、「一仏乗に於て分別して三を説く」(4)と。実従り権を起こすを謂う。「我れ是の方便を設けて、仏慧に入ることを得しむ」(5)と。則ち権を以て実に通ず。

(1) 曇影『中論序』(『出三蔵記集』巻第十一所収)、「内外並冥、縁智倶寂」(大正五五・七七上)を参照。吉蔵の好んで引用する文である。(2)『仏蔵経』巻第一、諸法実相品、「世尊乃於無名相法以名相説、無語言法以語言説」(大正一五・七八二下)を参照。(3) 文脈から衆生を救出するの意と解釈したが、出処の用例未見。(4)『法華経』方便品、「諸仏以方便力、於一仏乗分別説三」(大正九・七中)を参照。(5)『法華経』方便品、「我設是方便、令得入仏慧」(同前・八上)を参照。

全体の趣旨は、仏たちの心は権(仮りの意)とか実(真実の意)とかの規定を越えたものであるが、言葉を用いて衆生を救済する次元においては、権と実が成立し、三乗を説く権智と一乗を説く実智とは相互依存的関係にあるので、三乗に執らわれれば実を喪失することになり、一乗に執らわれれば権を

喪失することになる。したがって、三乗にも一乗にも執らわれずに、権智と実智との相互依存的関係を正しく認識して、仏の智慧に入り、一道に帰着することができる、というものである。

権智と実智とは仏の智慧の二面であり、相互依存的関係にある。実智は『法華経』に二例あり、真実の智慧の意である。権智は『法華経』に出ない。権智と実智とを対として考えたのは中国の注釈家たちであり、すでに法雲『法華義記』には、五時の経典（阿含経、般若経、維摩経、法華経、涅槃経）それぞれの二智について述べている。『法華経』の二智は三乗を説く権智と一乗を説く実智とされる。吉蔵もこの解釈を踏襲している。

この段には吉蔵の思惟の基本的特色がよく示されている。それは言葉で表現できない究極的次元と、言葉による表現が成立する次元との区別である。前者は、ここでは「諸仏の心」についてであるが、権と実（仏智について言われる）、一と三（教法について言われる）、長と短（仏寿について言われる）、常と無常（仏身について言われる）などの相対概念による把捉を突破超越していることが指摘されている。後者は、衆生を救済するという限定のもとで、相対概念による議論が成立する次元である。本文においては、無名相と名相を借りて説くこととの区別がそれである。このような区別は仏教に広く見られる特徴であり、吉蔵だけの特色ではないが、吉蔵の議論にはしばしばこのことが強調されていると言える。言葉で表現できない究極的次元が、仏教における議論の逃げ場として利用されると、仏教の議論は論理性を持たずに、無責任な議論に堕してしまう危険性が生まれる。実際にこのような危険は仏教の歴史には少なからず見られることであったと思われる。だが、言葉で表現できない究極的次元を認めないならば、それも仏教ではない。私たちの日常生活の経験においても、言葉で表現できないこと

は少なくない。それと同じように宗教生活の体験についても、言葉で表現できないことは多いであろう。言葉が万能でない以上、このことは当たり前のことである。吉蔵は、言葉で表現できない究極的次元と、言葉による表現が成立する相対的次元とを区別した上で、後者の次元での議論をかなり熱心に遂行しようと努力していると思われる。しかし、そのような熱心な議論も、究極的次元の前で解消してしまうことが予定調和的に前提されてしまうという安易さも見られる。また、一方、言葉で表現できない究極的次元を高く掲げることが、不毛な議論に終止符を打って、人々を仏道の実践へと導く灯火になる可能性も考えられよう。

本文の解説に話を戻す。権智と実智との相互依存的関係は、具体的には実には権を生起させる作用があり、権には実に通じる作用があるというもので、方便品からの引用文について、一仏乗＝実から三乗＝権を生起させ、方便＝権によって仏慧＝実に通じることを示して、そのことを実証している。

ただし、教えを受ける弟子は、ある場合は権に執著して実を喪失し、ある場合は実に執著して権を喪失する。権に執著して実を喪失するとは、昔からずっと、三乗教に執著する人は一実に悟入することができない者である。実に執著して権を喪失するとは、『法華経』の一乗を受ける菩薩は、道理は唯一で、三乗がないことを聞く以上、そのままその理が一であることを固守して三の働きを失う、という意味である。『法華論』に、薬草喩品は「菩薩の病を破ろうとするために説かれる」と解釈するようなものである。「同一の大地によって生みだされたもの、同一の雨によって潤されたものであるけれども、多くの草木にはそれぞれ区別がある」と。これは、理は一つであるけれども、縁にしたがって

三あることを明らかにする。どうして一を固守して三の働きを失うことがあろうか。

しかし、昔、三乗教を受けた人は、実を喪失する以上、また権をも失う。一乗教に執著する人は、その権を失う以上、また実をも喪失する。それゆえこの二人はみな如来の権実の二智を失い、どちらも顛倒した虚妄の断見、常見にとどまる。今昔の互いに〔権と実とを〕失う縁を破り、如来の権実の二智が互いに助けあって成立させていることを知らせようとする。二智を知る以上、そのまま仏の智慧に入り、同じく一道に帰着する。それゆえこの経を説くのである。

> 但し、稟教の徒は、或は権を執して実を喪い、或は実を執して権を喪う。権を執して実を喪うとは、昔自り已来、三乗教を執する人は一実に悟入すること能わざる者なり。実を執して権を喪うとは、謂わく、法花一乗を稟くる菩薩は、既に道理は唯一にして三乗有ること無きを聞けば、遂に其の理の一なるを守りて三の用を失う。法花論に薬草喩品を「菩薩の病を破せんが為めの故に来る」(1)と釈するが如し。「一地の生ずる所、一雨の潤す所なりと雖も、諸の草木に各、差別有り」(2)と。此れは、理は是れ一なりと雖も、縁(3)に随って三有るを明かす。豈に一を守りて三の用を失う可けんや。
>
> 然るに、昔、三乗教を稟くる人は、既に実を喪えば、亦復た権をも失う。一乗教を執する人は、既に其の権を失えば、亦復た実をも喪う。故に此の二人は皆な如来の権実の二智を失い、並びに顛倒虚妄の断常に住す。今昔の互いに失うの縁を破して、如来の権実の二智互相いに資成することを識らしめんと欲す。既に二智を識れば、便ち仏慧に入り、同じく一道に帰す。故に此の経を説くなり。

(1)『法華論』(菩提留支等訳『妙法蓮華経憂波提舎』)巻下、「三者大乗一向決定増上慢心、起如是意、無別声聞辟支仏乘。如是倒取。対治此故為説雲雨喩。応知」(大正二六・八中)を参照。(2)『法華経』薬草喩

品、「雖一地所生一雨所潤、而諸草木各有差別」（大正九・一九中）を参照。（3）機縁＝衆生のこと。ここでは具体的には声聞・縁覚・菩薩を指す。

権智と実智とが相互依存的関係にあることから、権に執著すると実を喪失し、実に執著すると権を喪失する結果となる。前者の例は、昔の三乗に執著する場合で、後者の例は、『法華経』の一乗に執著する場合である。一乗に執著するとは、理の唯一性を固守して、仏の方便力による三乗の存在をまったく無視してしまう誤りをいう。これが『法華論』に指摘される菩薩の病とされる。吉蔵にとっては、三乗に執著することも一乗に執著することもともに誤った考えなのである。上に述べた吉蔵の思惟の特色からすれば、一乗、三乗という規定を突破超越したところが重要なのである。三乗に執著する者も、一乗に執著する者も、いずれも権実二智を失う。『法華経』は権実二智の相互依存的関係を正しく認識させることによって、仏の智慧に入り、一道に帰着させるのである。

四　衆生を浄化する三種の教え——三浄法門

第四には、三浄法門を説こうとするから、この経を説く。けれども、衆生はその本性が静寂そのものであり、汚れたり、清らかであったためしはない。汚れてもいず、清らかでもないけれども、衆生において誤った考え方が生じる。このため汚れが成立する。ただしこのひどく汚れた衆生は急に救うことができないので、仏、菩薩たちは段階的に救出する。［これが］三浄の教えを開示する理由である。第一には五戒・十善によって三塗（さんず）を浄化する。次は二乗を説いて、それで三界（さんがい）を浄化する。最後

は一道を明かして、それで二乗を浄化する。三塗を重い苦とし、三界を中ぐらいの苦とし、変易（へんにゃく）［の生死］を軽い苦とする。それゆえ三門を説いて、それでその三つの汚れを浄化する。三つの汚れが消滅したからには、三つの浄化もまた無くなる。それゆえこの経を説くのである。けれども三つの浄化を説くのは、三つの汚れを無くすためである。汚れが続かなければ、浄化もまたそのまま無くなる。諸法はその本性が静寂であり、汚れたり、清らかであったためしがないことを理解すれば、かえって仏の智慧に入り、直ちに道場に至るのである。

四には、三浄法門を説かんと欲するが故に、此の経を説く。然るに衆生は本性寂滅にして、未だ曾て垢と浄とならず。垢と浄とに非ずと雖も、衆生に於て顛倒す。是の故に垢を成ず。但し、此の垢重き衆生は頓（とみ）には抜く可からざるが故に、諸仏菩薩漸漸（ぜんぜん）に之（こ）れを出す。三浄の教を開く所以なり。一には、五戒・十善を以て三塗を浄む。次には、二乗を説いて以て三界を浄む。後には、一道を明かして以て二乗を浄む。三塗を以て重苦と為し、三界を中苦と為し、変易を下苦と為す。故に三門を説いて、以て其の三垢を浄む。三垢既に滅すれば、則ち三浄も亦た忘る。故に此の経を説くなり。然るに三浄を説くは、三垢を止めんが為めなり。垢若し留まらざれば、浄も亦た便ち息む。諸法は本性寂然にして、未だ曾て垢と浄とならざるを了悟すれば、乃（すなわ）ち仏慧に入り、直ちに道場に至るなり(1)。

(1)『法華経』譬喩品、「得如是乗　令諸子等　日夜劫数　常得遊戯　与諸菩薩　及声聞衆　乗此宝乗　直至道場」（大正九・一五上）を参照。

ここには三浄法門が説かれるが、この段の冒頭と結びの部分には、衆生の垢と浄とを議論することを、より広い立場から限定する全体の枠組みが示されている。つまり、衆生は本来のあり方として一切の対立が滅んでいる静寂そのものであり、始めから垢も浄もないこと、しかし、衆生は自己の本来的あり方を自覚せず、誤った考えによって垢が生じ、その垢が重くすぐに救済できないから、段階的に救済する三浄法門が説かれることになるが、垢と浄とは相対的概念であるから、三浄法門によって三垢が滅べば、三浄も無くなること、このように垢・浄を離れた諸法の本性を体得すれば、仏の智慧に入ることができることが明らかにされている。ここでも、吉蔵は垢と浄の相対概念による把捉を突破超越したところに、究極的次元（ここでは衆生の本来的あり方）を設定し、何ものにも執らわれない無所得の立場を示している。

以上のような前提を受けて、三浄法門が成立している。これは、簡潔に表現すれば、「五戒・十善の人天乗によって三塗を浄化し、四諦・十二因縁の声聞乗・縁覚乗の二乗によって三界を浄化し、『法華経』の一乗によって二乗を浄化する」教えである。この三浄法門は、『法華経』の一乗思想に着目することによって、釈尊の一代の教化を人天乗・二乗・一乗の三段階に整理した一種の教判思想であり、『法華経』を第三段階に位置づけて釈尊の教化の完成として捉え、また、『法華経』の特徴を二乗作仏（声聞と縁覚が成仏すること）を可能にする一乗思想にあると見ている。

五戒は、在家の仏教信者が守るべき五つの戒めであり、これを守れば人間として生まれることができるので、人乗という。五戒の内容は、生き物を殺さないこと（不殺生戒）・盗みをしないこと（不偸盗戒）・性的不倫を犯さないこと（不邪婬戒）・嘘をつかないこと（不妄語戒）・酒を飲まないこと（不飲

酒戒）である。十善は、十種の善い行為で、これを守れば天界（六道の最高の世界で、神々の住む世界）に生まれることができるので、天乗という。十善の内容は、不殺生・不偸盗・不邪婬・不妄語・他人の仲を裂く言葉を言わないこと（不両舌）・他人を傷つける言葉を言わないこと（不悪口）・意味のない無益なおしゃべりをしないこと（不綺語）・むさぼらないこと（無貪）・怒らないこと（無瞋）・誤った見解を持たないこと（正見）である。人間の行為の三方面、すなわち身・口・意の三業に関する善を十種列挙したものである。三塗は三途とも書き、地獄・餓鬼・畜生の三悪道（三悪趣）である。道、途、趣はいずれもガティ（gati）の漢訳であり、趣くところの意である。輪廻して生まれる場所、生存領域を意味する。ここでは地獄・餓鬼・畜生・人・天の五道（これに阿修羅を畜生と人との間に加えると六道となる）の輪廻が前提になっており、三浄法門の第一は三悪道を越える人乗・天乗を指すのである。

次に、第二の法門は三界を越える声聞乗・縁覚乗を指す。四諦が声聞乗、十二因縁が縁覚乗を指すことは『法華経』自身に説かれることであり、その内容については本書の序論ですでに解説した。三界は欲界・色界・無色界のことで、衆生が輪廻する範囲を三種に分けたものである。欲界は欲望に支配された衆生の住む世界であり、地獄の衆生から天のなかの低位のものが住む世界である。色界は欲望の支配を越えたが、物質的な条件の制約を受けるもの、天の中位のものが住む世界である。無色界は欲望の支配と物質的な条件の制約を越えた、精神的な条件だけの制約を受けるもの、天の高位のものが住む世界である。仏教の世界観の基本は、ある主体者の住む環境世界は、その主体者の宗教的境涯と相即するというものである。私たちの眼前の欲界は理解しやすいが、色界、無色界もこの世界観に沿って構想されたものである。つまり、色界の四禅（欲望を離れることから生じる喜び＝離生喜楽を特

徴とする初禅・禅定から生じる喜び＝定生喜楽を特徴とする二禅・これまでの喜びを超越した真実の喜び＝離喜妙楽を特徴とする三禅・苦楽を超越した境地＝非苦非楽を特徴とする四禅の四種の瞑想）を修めたものが生まれる世界が色界であり、無色界の四無色定（空無辺処定・識無辺処定・無所有処定・非想非非想処定の四種の瞑想）を修めたものが生まれる世界が無色界である。つまり、修める禅定の境地に対応する世界を構想したのである。

　最後に、第三の法門は声聞乗・縁覚乗の二乗を越える『法華経』の一乗を指す。小乗仏教では、三界を輪廻する原因である煩悩をすべて断ち切って、二度と再びこの三界に生まれないことを理想とした。その理想を涅槃（ニルヴァーナ、nirvāṇa）と呼び、その境地に達した聖者を阿羅漢（アルハット、arhat）と呼んだ。大乗仏教は、煩悩を断ち切ることによって輪廻を越える、という小乗仏教の救済の図式を基本的に踏襲し、なおかつ大乗仏教の優位を保持するために、次のような理論体系を形成した。小乗仏教の聖者は三界内の分段の生死を越えたが、まだ無明住地惑を滅していないため、三界の外の不思議変易の生死をまだ越えていないというものである。輪廻は、さまようという動詞から派生したサンサーラ（saṃsāra）の漢訳で、また生死とも訳される。分段とは、身体と寿命に分段（限界）のあること、変易とは身体と寿命の長短を自在に変化させることができることの意である。この理論はもと『勝鬘経』に出たものであるが、中国では大乗と小乗を区別する根拠を示す理論として広く受容された。

五　衆生を導く三種の教え——三摂法門

第五には、三摂法門を説こうとするから、この経を説く。多くの聖人が教えを垂れることをまとめて論じると、全部で三門がある。第一に摂邪帰正門、第二に摂異帰同門、第三に摂因帰果門である。

摂邪帰正門とは、釈迦がまだ出家しないときに、全部で二つの邪があった。第一に在家の渇愛を生じる衆生である。第二に出家の誤った見解を持つ外道である。これら二者はどちらも正しい道に背いているので邪と呼ぶ。それゆえ、方便品に「多くの欲望をもつ理由で多くの苦しみをすべて受ける」とあるのは、とりもなおさず渇愛を生じるグループである。「有見や無見などの邪見の茂った林に入る」とあるのは、外道たちを意味する。乃至、譬喩品には「渇愛を生じるのをあの毒虫にたとえ、誤った見解を悪鬼にたとえる」とある。如来が世に出現して、その二つの邪を収めて、五乗という正しいものに帰着させる。これら二人のなかに、誤った教えを聞いたことのない者がいれば、人天の善根によってこれらを成熟させる。三乗の根性の者がいれば、三乗の教えによってこれらを収め取る。それゆえ、その二つの邪を収めて五乗という正しいものに帰着させるのである。

第二に摂異帰同門とは、教えを受ける弟子が昔の三乗を聞いて、すぐに一道を悟る場合は、あらためて『法華経』の教えを説く必要がない。ただし鈍根のグループは二つの邪を捨てるけれども、あらためて異なる五乗に対して執著する。今、これらの異なる五乗を収めてどれもこれも一乗に帰着させようとする。〔これを〕摂異帰同門という。

第三に摂因帰果門とは、前の異なる五乗を収めてどれもこれも一乗に帰着させようとするのは、ただ因位の修行である。今、因を修めて果を証させようとするために、如来の真身・応身の二身を説く。〔これを〕摂因帰果門という。

五には、三摂法門を説かんと欲するが故に、此の経を説くなり。総じて群聖の教を垂ることを談ずるに、凡そ三門有り。一には摂邪帰正門、二には摂異帰同門、三には摂因帰果門なり。

摂邪帰正門とは、釈迦未だ出でざるの前、凡そ二邪有り。一には在家の愛を起こすの衆生なり。二には出家の諸見の外道なり。此の二は並びに正道に乖くが故に称して邪と為す。故に方便品に云わく、「諸欲の因縁を以て備さに諸の苦毒を受く」(1)と。即ち愛を起こすの流なり。「邪見の稠林、若しは有、若しは無等に入る」(2)と。諸の外道を謂うなり。乃至、譬喩品に云わく、「愛を起こすを彼の毒虫に譬え、諸見を悪鬼に喩同す」(3)と。如来は出世して彼の二邪を摂して、五乗の正に帰す。此の二人の中に非法を聞くこと無き者有れば、人天の善根を以て、之れを成就す。三乗の根性の者有れば、三乗の法を以て、之れを摂取す。故に彼の二邪を摂して、五乗の正に帰するなり。

二に摂異帰同門とは、若し稟教の徒、昔の三乗を聞いて頓に一道を悟れば、復た更に法花の教を説くを須いず。但し鈍根の流は二邪を捨つと雖も、更に五異に対執す。今、茲の五異を摂し同じく一乗に帰せんと欲す。摂異帰同門を謂うなり。

三に摂因帰果門とは、前の五異を摂して同じく一乗に帰すは、但だ是れ因行なるのみ。今、因を修し果を証せしめんと欲するが為めの故に、如来の真応の両身を説く。摂因帰果門を謂う。

(1)『法華経』方便品、「以諸欲因縁　墜堕三悪道　輪廻六趣中　備受諸苦毒」(大正九・八中)を参照。
(2)『法華経』方便品、「入邪見稠林　若有若無等」(同前)を参照。(3)『法華経』譬喩品、「悪鬼毒虫」

（同前・一四中）を参照。

三摂法門は『法華玄論』においては三引法門と呼ばれているが、内容は同じであり、他の法華疏である『法華義疏』『法華統略』にも論及され、吉蔵にとって重要な考えであったことが分かる。三摂法門の名称は、摂邪帰正門（邪を摂して正に帰す門）、摂異帰同門（異を摂して同に帰す門）、摂因帰果門（因を摂して果に帰す門）である。「摂」とは収め取るの意である。

第一の摂邪帰正門は、在家の愛煩悩を起こす衆生と、出家の見煩悩を起こす外道の二種の邪を収めて、人乗・天乗・声聞乗・縁覚乗・仏乗の五乗の正に帰入させる教えであり、『法華経』以前の教えを指す。仏教では、煩悩を愛と見との二種類に分けることがある。前者は情的煩悩であり、後者は知的煩悩である。それぞれ煩悩障、所知障と呼ばれる場合もある。貪欲（むさぼり）や瞋恚（怒りや激しい憎悪）などは愛煩悩であり、我見（永遠不滅の霊魂であるアートマンの実在を信じる誤った宗教的見解）や邪見（因果応報の道理を信じない誤った宗教的見解）などは見煩悩である。愛煩悩のほうが煩悩としては軽いもので、見煩悩はなかなか滅することができないので、ここではそれぞれ在家の衆生と出家の外道に当てはめているが、実際には在家の衆生にも外道の出家にもどちらの煩悩も備わっていることが多いはずである。

五乗は、三浄法門においても一括して捉えられていたが、ここでも邪に対する正しいものとして挙げられている。在家の衆生と外道の出家のなかに、誤った教えを聞いたことがないものがいて、そのものたちには人乗・天乗を教え、声聞乗・縁覚乗・仏乗（菩薩に対する教えだから菩薩乗ともいい、菩薩

が仏となる教えだから仏乗ともいう。吉蔵は五乗を挙げるときは仏乗と言う）の三乗の教えを受けるべき能力を持つものに対しては三乗の教えが与えられる。仏教においては、人乗・天乗は、それによって得られる境涯が人・天であり、六道輪廻の範囲に属するので世間の教えとされ、三乗は六道輪廻を越えた境涯をもたらすので、出世間の教えと規定される。そこで、人天乗と三乗の間には一線が画されるのである。

第二の摂異帰同門は、五乗が一道（一乗）から展開したものであることを知らずに、それぞれ別なものであることに執らわれるものを収めて、同じく一乗に帰入させる教えであり、『法華経』の初分（方便品から法師品までの範囲で、乗の真実を明かす段落）に相当する。第一の摂邪帰正門によって一乗をすぐに悟ることができれば、『法華経』を説く必要がないのであるが、実際には多くの人々は自己に与えられた五乗の教えに執らわれて、一乗を悟ることができない。そこで『法華経』が説かれなければならないのである。

第三の摂因帰果門は、如来の真身と応身との二身を説くことによって、一乗の因位を収めて、仏果に帰入させる教えであり、『法華経』の後分（見宝塔品から分別功徳品の格量偈までの範囲で、身の真実を明かす段落）に相当する。大乗仏教では仏身論が盛んになり、法身（理法を身体とする仏、つまり理法を仏身に見立てたもの）・報身（修行によって報われた仏身で、智慧を本質とする）・応身（慈悲によって衆生を救済するために具体的な姿形を現わした仏身）の三身説などが有名であるが、ここでは真身と応身の二身説が示されている。この場合の真身は法身を指すと考えてよい。五乗から一乗へという第二門は因位の修行を説くものである。『法華経』の初分で明かされる一乗は、すべてのものが成仏する教えの意味

であり、成仏を目指して修行することを明かしているので、因位の修行と呼ばれている。それに対して『法華経』の後分は、仏身を明らかにして、因から果（仏身）へ衆生を導くものである。

『法華経』の前にはただ初門だけがある。この経は〔釈迦の〕一代の教化を統合するので、三門をすべて備える。しかしながら、これら三門を明かす意義は、それで静寂そのもので言葉を越えた道に通達し、奥深い悟りの客人に、この不可思議な究極は邪でも正でもあったためしがなく、乃至、どうして因果であろうか、ということを体得させようとすることである。それゆえこの三門は収めない教えもなく、収めない理もないこと、あたかも空がすべての形あるものを含み、海がすべての川を納めるようなものである。

> 法花の前には但だ初門のみ有り。斯の経は既に一化を融会すれば、則ち三門を具足す。然るに此の三門を明かす意は、為て寂滅無言の道に通じ、玄悟の賓をして斯の妙極は、未だ曾て邪と正とならず、乃至、豈に是れ因果ならんや、と体せしめんと欲す。故に此の三門は教として収めざる無く、理として摂せざる無し。空の万像を含むが如く、海の百川を納むるが若し。

『法華経』以前の教えは第一の摂邪帰正門だけである。『法華経』は前に述べたように、一応は第二門、第三門に当たるのであるが、釈尊の一代の教化を統合するので、三門すべてを備える。このように『法華経』の統合性を強調することは吉蔵にしばしば見られる。次節の三種法輪においても同様のことが示される。すべての教、すべての理を包含する三門を『法華経』がすべて備えるというのであ

るから、釈尊の仏教はすべて『法華経』に包含されるというのが、吉蔵の『法華経』観の根本をなすと言ってよいであろう。

また、ここでも、言葉で表現できない究極的次元を「寂滅無言の道」として提示し、そこにおいては邪と正、因と果などの相対概念による把捉が拒絶されることを示している。吉蔵の常套（じょうとう）的な論理である。

三摂法門は、第一に五乗と一乗とを相対させる視点で、『法華経』以前の教えと『法華経』とを区別し、さらに因果の視点で、『法華経』の初分と後分とを区別している。したがって、『法華経』の一乗思想だけでなく、後分の仏身思想にも着目した教判思想と言える。

六　根本・枝末・摂末帰本の三種法輪

第六には、三種の法輪を説こうとするから、この経を説く。三種というのは、第一に根本法輪、第二に枝末の教え、第三に摂末帰本（しょうまつきほん）〔法輪〕である。根本法輪とは、仏が成道したばかりのときの『華厳経』の集会において、もっぱら菩薩だけのために一因一果の法門を開示することを意味する。根本の教えという意味である。ただし、福徳が薄く宗教的能力の劣ったグループは一因一果を聞くことができないので、一仏乗において区別して三乗を説く。枝末の教えを意味するのである。四十余年間、三乗の教えを説いてそれらの心を訓練し、今の『法華経』に至ってはじめてその三乗を統合して一道に帰着させることができる。〔これが〕とりもなおさず摂末帰本の教えである。

六には、三種の法輪を説かんと欲するが故に、此の経を説く。三種と言うは、一には根本法輪、二には枝末の教、三には摂末帰本なり。根本法輪とは、仏、初成道の花厳の会に、純ら菩薩の為めに一因一果の法門を開くを謂う。根本の教を謂うなり。但し薄福鈍根の流は一因一果を聞くに堪えざるが故に、一仏乗に於て分別して三を説く(1)。枝末の教を謂うなり。四十余年(2)、三乗の教を説いて其の心を陶練す。今の法花に至りて始めて彼の三乗を会して一道に帰するを得。即ち摂末帰本の教なり。

（1）五八頁注(4)参照。（2）四七頁注(1)参照。

吉蔵の教判は二蔵三輪説であると言われることがある。二蔵説は声聞蔵と菩薩蔵とを区別することであるから、換言すれば、大乗と小乗との区別ということであり、とくに珍しいものではない。この点、三輪説＝三種法輪説は吉蔵独自の教判である。この三種法輪説の成立過程について一言すると、『法華玄論』においては、その思想的萌芽はあるものの、まだ名称は確立しておらず、『華厳経』と『法華経』を指す教えとして根本法輪の名だけが見えている。『法華義疏』においては、三種法輪の名称に若干の字句の異同が見られるものの、その名称と思想内容が確立し、三種法輪をめぐるあらゆる問題が議論されている。本書ではとくに新しい展開はないが、簡潔に要点がまとめられている。

三種法輪の意味するところを簡潔に述べよう。『華厳経』においてただ菩薩のために説かれる一因一果の法門を根本法輪とし、一因一果を聞いてもすぐに理解できない鈍根のもの（宗教的能力の劣ったもの）のために説かれた三乗を枝末法輪（本文では枝末の教）とし、三乗を集めて一乗に帰着させる『法華経』を摂末帰本法輪とする。

ここでは『華厳経』を一因一果の法門としているので、本文には出ていないが、枝末法輪の三乗は三因三果の法門となり、『法華経』の一乗は『華厳経』と同様、一因一果の法門となる。仏教にとって、このような因果論はきわめて重要なものである。というのは、仏教における修行という因と、その修行の結果実現されるべき宗教的理想という果とが、ある意味で仏教のすべてと言って差し支えないからである。三因三果とは、声聞と縁覚と菩薩には互いに異なる修行の因と、それぞれ阿羅漢、縁覚、仏という互いに異なる果があることである。これに対して一因一果とは、すべてのものが菩薩として唯一の修行の因を実践し、その結果すべてのものが成仏という唯一の果に到達することをいう。この一因一果という点で、『華厳経』と『法華経』とは同一であることが指摘されるのである。このことは、すでに述べたように『法華玄論』において二経をともに根本法輪と呼んでいることに端的に示されている。摂末帰本法輪という概念も、枝末の教えを摂して根本の教えに帰着させるという意味で、結局根本法輪と同一の意味を担うことができるのである。もちろん単なる根本法輪ではなく、枝末法輪との相対的な関係における根本法輪としてである。

そもそも三種法輪は、吉蔵以前のある種の教判において『華厳経』が『法華経』よりも高い位置づけをなされていたのに対し、二経の思想的同一性を定立することに主眼があった。したがって、三種法輪の議論される文脈では、後に出るように二経の比較研究がなされることがあるのである。また、三種法輪は、『法華経』自身に説かれると解釈された釈尊一代の教化の構図、すなわち、一乗→三乗→一乗を三種法輪によって明示することをも狙(ねら)いとしている。最初の一乗は『法華経』において必ずしも明瞭ではない。というのは、「一仏乗に於て分別して三を説く」とあるが、実際に最初に説いた

のは三乗であり、最後に一乗を説いたのである。最初に『華厳経』において一乗の説法があったというのは、吉蔵の解釈が盛り込まれているのである。

質問。この経のどこに三輪の文があるか。

解答。信解品には「長者が師子座に坐し、眷属に囲まれて、宝物を連ねている」とあるのは、とりもなおさず『華厳経』の根本の教えを指すのである。「子を呼んでもうまくいかないので、ひそかに二人を派遣し、美しくりっぱな服を脱いで、破れ垢じみた衣を身につける」とあるのは、一を隠して三を説くことを意味し、枝末の教えを意味するのである。「あたかも富裕な長者が子の心の下劣なことを知って、その心をなつけ抑えて、やっと大智を教えるようなものである」とあるのは、摂末帰本の教えを意味する。さらにまた、譬喩品に「あたかもその長者は身や手に力があってもそれを使用することができないように、ただ真心からの方便によって子たちを火宅の災難から救済し、そうして後にそれぞれ美しくりっぱな大きな車を与えるようなものである」とある。最初の句は根本〔法輪〕を隠すことを意味し、次の句は枝末〔法輪〕を生起することを意味し、最後の句は摂末帰本〔法輪〕を意味する。とりもなおさず三輪の明らかな証拠である。

問う。此の経の何処に三輪の文有るや。

答う。信解品に云わく、「長者、師子坐に居し、眷属に囲遶せられ、宝物を羅列す」[1]と。即ち花厳の根本の教を指すなり。「子を喚んで得ざるが故に、密かに二人を遣わし、珍御の服を脱いで弊垢の衣を着る」

(2)と。一を隠して三を説くを謂う。枝末の教を謂うなり。「富長者、子の志劣なるを知りて、其の心を柔伏(にゅうぶく)し、乃ち大智を教うるが如し」(3)と。摂末帰本の教を謂う。又た譬喩品に云わく、「彼の長者、復た身手に力有りと雖も、之れを用いること能わず、但だ、慇懃(おんごん)なる方便を以て諸子の火宅の難を勉済(めんさい)し、然る後に各、珍宝の大車を与うるが如し」(4)と。初めの句は根本を隠すを謂う。次の句は枝末を起こすを謂う。後の句は摂末帰本を謂う。即ち三輪分明(ふんみょう)の証なり。

(1)『法華経』信解品、「遙見其父踞師子牀宝几承足。諸婆羅門刹利居士皆恭敬囲繞。……羅列宝物出内取与」(大正九・一六下)を参照。(2)『法華経』信解品、「即遣傍人急追将還。爾時使者疾走往捉。窮子驚愕称怨大喚。……父遙見之而語使言、不須此人。勿強将来。……密遣二人形色憔悴無威徳者。……即脱瓔珞細軟上服厳飾之具、更著麁弊垢膩之衣」(同前・一六下―一七上)を参照。(3)『法華経』信解品、「如富長者　知子志劣　以方便力　柔伏其心　然後乃付　一切財宝　仏亦如是　現希有事　知楽小者　以方便力　調伏其心　乃教大智」(同前・一八下)を参照。(4)『法華経』譬喩品、「如彼長者雖復身手有力而不用之。但以慇懃方便勉済諸子火宅之難。然後各与珍宝大車」(同前・一三中)を参照。なお、文中の「勉」は「免」に通じる。

ここでは三種法輪の根拠を『法華経』の文のなかに求めている。三種法輪は吉蔵が創作した理論であるから、これを権威ある経典によって根拠づけることが要請される。ここでは譬喩品の三車火宅の譬喩と信解品の長者窮子の譬喩の文を挙げている。『法華経』には七つの有名な譬喩(他に薬草喩品の三草二木の譬喩・化城喩品の化城宝処の譬喩・五百弟子受記品の衣裏繫珠の譬喩・安楽行品の髻中明珠の譬喩・如来寿量品の良医の譬喩)が説かれているが、そのなかでもこの二つは代表的なものである。簡単に譬喩の粗筋を説明しよう。

三車火宅の譬喩　はじめに、三車火宅の譬喩の『法華経』における位置づけについて説明しよう。方便品において三乗方便・一乗真実の法説（理論的説明）を聞いて理解できたのは、上根の声聞である舎利弗だけであった。そこで、自己の成仏を確信した舎利弗は、譬喩品の冒頭で釈尊に授記（未来の成仏を約束し、仏の名、国の名、時代の名、寿命などを記述すること）される。舎利弗は、譬喩によって三乗方便・一乗真実の趣旨を説いていただければ、きっと理解できるものがいると、釈尊に譬喩による説明（譬喩説）をお願いする。釈尊はそれに応えて、三車火宅の譬喩を説くのである。

あるところに一人の年老いた長者がいた。とても富裕で、広い田畑や多くの召使を持っていた。彼の邸宅は広大であるが、とても古ぼけて、火事が生じればひとたまりもないようなものであった。五百人からの人が住み、三十人ほどの長者の子供たちが住んでいた。家は広いのにただ一つの狭い門しかなかった。ここまで説明すると、それほど大金持ちの長者がどうしてそんなに朽ち果てたような家に住んでいるのか、どうして家がそんなにも広いのに狭い門が一つしかないのかなど単純な疑問を懐いてしまうが、これは三乗方便・一乗真実をたとえる特殊な譬喩であるので、細かい点で現実離れしていることには目をつぶらなければならない。

この家に突然火事が生じる。長者は「自分は安全に逃げることができるが、子供たちは遊びに夢中になっていて、身に危険が迫っていることをまったく自覚していないので、脱出する気はまったくない」と考え、さらに「自分には体力、腕力があるので、花を盛る皿や机を使って、子供たちを脱出させようか」と考えた。しかし、また「家には狭い門がただ一つあるだけであり、子供たちは幼稚で遊

び場所に愛着しているので、うまくいかないであろう。むしろ家が火事になったという恐ろしさを子供たちに説こう」と思い、子供たちに「火事だから、おまえたち速く外に出なさい」と言った。

ところが、子供たちは遊びに夢中になって、まったく火事を恐れることなく、脱出する気はなかった。子供たちは火事の意味も、家の意味も、生命を失うという意味も理解できず、あちこち走りまわって、父を見るだけであった。長者は「今、脱出しなければ、焼け死んでしまう。巧みな手段を設けて、なんとか子供たちを脱出させよう」と思い、子供たちが自分の好きなおもちゃにはひどく愛着する性格を知って、「おまえたちが好むおもちゃは数少ない。手にいれなければ、きっと後悔するよ。今、羊車、鹿車、牛車が門の外にあるから、それで遊びなさい。速く燃えさかる家から出なさい。好きなだけ、おまえたちに与えよう」と言った。

すると、子供たちは大切なおもちゃに釣られて、先を争って外に出た。長者は子供たちが全員無事に脱出したのを見て、踊りあがらんばかりに喜んだ。子供たちは長者に「約束の羊車、鹿車、牛車をください」とお願いした。そこで、長者は「私の財産は無量である。下劣な車を子供たちに与えるべきではない。子供たちはみな平等に可愛いから、七宝で飾られた大きな車を平等に与えよう。一国にくまなくこのような車を与えても、私の財産が尽きることはないのであるから、まして可愛い子供たちには、このようなりっぱな車を与えよう」と思って、大きく見事に装飾された車に、色あくまで白く、形美しく、筋力強い大きな牛をつけたもの（大白牛車）を子供たちに平等に与えた。子供たちは、願いもしなかった大車に乗って、すばらしい感動を得たのである。

以上が、三車火宅の譬喩の粗筋であるが、羊車が声聞乗、鹿車が縁覚乗、牛車が仏乗をそれぞれた

とえ、門外で実際に子供たちに与えられた大白牛車が『法華経』の仏乗をたとえる。はじめ門外に三車があると言ったことは長者の方便であり、実際には大白牛車が与えられたのである。

三車家と四車家　なお、この譬喩において、三車のなかの牛車と、最後に与えられる大白牛車とが同じかどうか、解釈が分かれることになった。同じであれば車は全部で三車となり、異なるのであれば四車となる。前者の解釈が三車家と呼ばれ、後者の解釈が四車家と呼ばれた。三車家の代表は法相宗の基であり、四車家の代表は法雲や智顗である。吉蔵は三車家の代表と言われてきたが、近年の研究によって、三車家と四車家のいずれか一方に執著することのない自由な立場に立っていたことが論証された。第二章の『法華経』の宗旨に関する議論において見られる、衆生の悟りこそ重要であって、学説自体は衆生の悟りとの関係を踏まえて評価すべきであるという吉蔵の思惟の特色が、この議論にもよく示されていると言えよう。この論争の意義は、牛車にたとえられる『法華経』以前の大乗経典、たとえば『般若経』や『維摩経』と、大白牛車にたとえられる『法華経』自身との優劣の問題をめぐる教判の問題である。すべての大乗経典は平等の価値を持っていると考えるのが三車家の立場であり、『法華経』の他の大乗経典に対する優位性を強調するのが四車家の立場である。

長者窮子の譬喩　次に、長者窮子の譬喩は『法華経』のなかでどのような位置を占めているのであろうか。上に説明した三車火宅の譬喩によって、中根の声聞である須菩提、迦旃延、迦葉、目犍連の四大声聞が三乗方便・一乗真実を理解した。そこで、彼らは自分たちの正しい理解を長者窮子の譬喩に

仮託して釈尊に示すのである。

譬喩の粗筋は次のようである。ある子が幼いときに父のもとから逃走して、十年、二十年、五十年と長い期間、衣食にも困窮しながら他国を流浪した。一方、父は子を捜し求めながらも捜し当てることができず、ある都市に住みついて、莫大な財産と高い地位を得ていた。

窮子（困窮する子の意）は偶然、その都市にたどり着き、父の邸宅の門の側で遠くから父の姿を見るが、もちろん父であるとは思いもつかず、「このような王のような威勢ある人の所は自分にふさわしくない。長くいれば、捕まえられ強制労働をさせられてしまう。むしろ貧民窟に行って衣食を得よう」と思って急いで逃げ去った。

そのとき、父は、窮子の姿を一目見るなり、変わり果てた姿ではあるが、可愛いわが子であることに気づき、心は歓喜で満たされた。そこで、すぐに側近に窮子を追いかけて捕まえさせた。ところが、窮子は自分は何の罪もないのに捉えられ、きっと殺されると思って気絶してしまった。遠くからこのようすを見ていた父は、窮子の心が長い流浪のためにすっかり卑しくなってしまっていることを認め、すぐに父子の名告りをあげることを諦めて、窮子の顔に冷水を浴びせて気絶から目を覚まさせて解放させた。

窮子は命拾いしたと喜んで、貧民窟に行った。その後、父は貧民窟に似つかわしい貧相な二人の使者を窮子のもとに送り、二倍の給金が貰える糞の汲み取りの仕事があると誘わせた。そして、窮子は父の邸宅で下男として汲み取りの仕事に従事することになった。ある日、やつれ果て、汚れた息子の哀れな姿を、父は窓から覗き、自ら汚れた姿に変装して窮子に近づき、言葉を交わす仲になった。そ

の後、父は窮子に「いつまでもここで仕事をしなさい。どこにも行かないように。給料も増やしてあげよう。必要なものは何でもあげよう。おまえは他の労働者と違って真面目だから、私を父のように思いなさい。私もおまえを息子のように思おう」と告げ、窮子に「息子」という名前をつけてやった。窮子はこのような良い待遇を喜んだが、相変わらず自分のことを単なる下男と思って、二十年間、汲み取りの仕事に従事した。

二十年後、窮子は父に信用されて、父の邸宅に自由に出入りできるようになるが、自分は相変わらず粗末な小屋に住んでいた。その頃、父は病にかかり、死期の遠くないことをさとって、自分の莫大な財産の管理をすべて窮子に任せた。窮子は財産の管理をしながら、昔の下劣な心を払拭することができずに、財産の少しばかりも自分のものにしようとせず、住まいも小屋のままであった。

また、しばらく過ぎて、ようやく窮子の心も立派になり、かつての卑しい心を恥じるようにもなった。そこで、父は、国王、大臣、親族のものを自分の臨終の場に集めて、彼らの前で、父子の名告りをあげ、一切の財産を窮子に相続させることを宣言した。窮子は父の言葉を聞いて「私はもともと何も望んでいなかったが、今や宝の蔵が自然にやってきた」と大いに喜んだのである。

『法華経』の七喩のなかで、仏を父にたとえ、衆生を子にたとえる譬喩は、三車火宅の譬喩と長者窮子の譬喩と良医の譬喩の三つである。仏と衆生を父子の関係と見ることは、仏の衆生に対する慈悲を、親の子に対する情愛に等置させたもので、大衆に仏の慈悲を感じさせる上で大きな効果を持っていたことは容易に想像がつく。『法華経』において仏と衆生を父子にたとえた譬喩はこのように三つあるが、仏の偉大な慈悲がひしひしと身に迫って感じられるものは、何といっても長者窮子の譬喩であろう。

この譬喩は、声聞は本来仏の子であるが、自分から仏のもとを離れる、仏に出会っても、仏の子であることに気づかない、仏も声聞の心の下劣さを知って、すぐに仏の子であることを打ち明けず、長い期間、さまざまな方法で教化して、最後に仏の子であることを明かす、というものである。『法華経』の方便品が、釈尊の一代の教化を三乗→一乗の順に整理していることはすでに述べた。これが中国における教判形成に一つの基準を与えたことも、序論で指摘した。しかしながら、三乗→一乗という図式だけでは、多部の経典を整理するのに不十分である。なぜなら、その図式では、三乗のなかの二乗=小乗と、仏乗=大乗との説時の先後関係さえ明示していないし、まして大乗のなかの『華厳経』『大品般若経』『維摩経』などの位置づけに至っては何らの示唆も与えていないと言わざるをえない。そこで、長者窮子の譬喩が注目されるようになったのである。なぜなら、この譬喩には父が窮子を教育する過程が段階的に詳細に説かれているからである。つまり、仏が声聞をさまざまな方法で教化する過程が詳しく明かされているということである。吉蔵もこの窮子の譬喩の解釈のなかで、彼の教判思想を展開している。

ここでは、譬喩との細かい対応の指摘は省略して、吉蔵の解釈のあらましを『法華義疏』によって示そう。過去世において釈尊がまだ菩薩であったとき、衆生との間に大乗による教化の事実があった。それが父子の関係にたとえられている。しかし、その大乗による教化は成功せず、子の衆生は生死輪廻に流浪し、父の釈尊は衆生の大乗の善根を求めてもうまくいかない。次に、衆生において輪廻の苦が極まると、衆生は釈尊から大乗の教化を受けたという過去の根源的事態に必然的に立ち返る。一方、菩薩であった釈尊もその後成仏して、法身の立場から衆生の救済の可能性を観察認識し、法身から舎(しゃ)

那身（『華厳経』の教主であるビルシャナ仏のこと）を応現し、『華厳経』を説法する段階に入る。しかし、『華厳経』における大乗の教化は、声聞の小機（小乗を受けるべき宗教的あり方）と相応せず、結局、大乗による声聞教化は断念される。この断念から、仏の方便力に基づく、声聞に対する具体的な教化が開始される。はじめに、初成道のときに声聞に人天乗を教える。次に、舎那身から釈迦身を化現して、鹿野苑（初転法輪の地であるミガダーヤ）において声聞に対して声聞乗・縁覚乗の二乗教を教える。その後、二乗教によって修行し煩悩を断ち切った後に、ようやく声聞に大乗を聞くべき機が生じるようになったので、実際に大乗を教えるが、疑心を生じることはなかったが、相変わらず大乗は菩薩のための教えであり、自分の学ぶべきものではないと思い込んでいた。次に、声聞はすでに大乗の教えに接し、機もしだいに熟してきたので、『大品般若経』を説いた。次に、声聞は『大品般若経』によっても悟ることができなかったので、『維摩経』などの方等経を説いて、声聞の心を陶冶訓練した。最後に、声聞の大機が完成したので、『法華経』を説いて悟らせた。その証しが舎利弗に対する授記である。

質問。最初に根本〔法輪〕を明かし、最後に摂末帰本〔法輪〕を明かすが、これら両者にどんな相違があるのか。

解答。昔は南方の地でも北方の地でもみな「『華厳経』は究極的な教説であり、『法華経』は不十分な教説である」と言った。今考えると、そうではない。この経には初めに一乗によって子供を救済しようとしたが、うまくいかず、後に一乗を明らかにして子供を救済しようとし、はじめてうまくいっ

たことが明かされている。うまくいったこととうまくいかなかったこととは、その意味に相違はあるにはあるが、初めと後の一乗には、それ以上相違はない。もし後に一乗を説いて子供を救済しようとし、はじめてうまくいったことが結局不十分な教説であるならば、初めに一乗を説いて子供を救済しようとしたが、うまくいかなかったこともまた不十分な教説であろう。もし初めに子供を救済しようとしたが、うまくいかなかったことが結局不十分な教説であるならば、仏たちがこの世に現われて、そのまま不十分な教法によって衆生を教化することになる。〔これは〕そのまま仏たちの本心に背き、父子の間の愛間の心を傷つけることになる。

問う。初め根本を明かし、後に摂末帰本を明かす。此の二、何が異なるや。

答う。昔、南土北方皆な言わく、「花厳は是れ究竟の教、法花は是れ未了の説なり」と。今、謂えらく、然らず。此の経は初め一乗もて子を救うに得ず、後に一乗を辨じて子を救うに方に得るを明かす。得と未得と、義乃ち殊なり有るも、初後の一乗に更に異なり有ること無し。若し後に一乗を説いて子を救うに方に得るは遂に是れ不了義教ならば、初め一乗を説いて子を救うに得ざるも亦た是れ不了義教なり。若し初め子を救いて得ざるは、遂に是れ不了教ならば、則ち諸仏出世して便ち不了義法を以て、用て群生を化せんと欲す。便ち諸仏の本意に乖き、父子の恩情を傷つくるなり。

先にも述べた通り、吉蔵以前に流行していた教判では、『華厳経』が頓教としてとくに高い地位を獲得していた。それに対して『法華経』は漸教の第四の同帰教として一段低い扱いを受けていた。ここでは、揚子江の北でも南でも、『華厳経』が完全な説で、『法華経』が不完全な説と評価されていた

ことが指摘されている。しかし、南地の法雲『法華義記』には『華厳経』への言及がまったく見られず、実際には北地においては『華厳経』が最高視され、南地においては漸教の第五の常住教『涅槃経』が最高視されていたようである。いずれにしても、『法華経』は『華厳経』『涅槃経』に一段劣る教えと評価されていたのである。

これに対して、吉蔵の基本的な経典観は「諸大乗経顕道無異（けんどうむい）」（諸の大乗の経は道を顕わすこと異なること無し）であり、すべての大乗経典が価値的に平等であると捉えることである。これは、経典の間に価値的浅深を設けることを主眼とする前の時代の教判とは大いに異なる態度である。吉蔵はこの立場から、『法華経』と、『華厳経』『涅槃経』『大品般若経』などの各大乗経典との比較研究を熱心に遂行している。

ここでも、『華厳経』と『法華経』との一乗という点での思想的同一性、価値的同一性を主張しているのである。本文の吉蔵の論理は容易に理解できるであろう。『華厳経』は最初に一乗を説いたが、声聞を救済することのできなかった教えであり、『法華経』は最後に一乗を説き、声聞を救済することのできた教えである、という吉蔵の二経に対する位置づけに基づいて、一乗という点での思想的同一性を主張している。『華厳経』における一乗の説法というのは、もちろん『法華経』に直接出てくるわけではなく、吉蔵の解釈である。『法華経』が不完全な説ならば、『華厳経』も不完全な説であるはずであり、もし仏がこの世に現われて不完全な説によって衆生を教化するならば、仏の本心にもとり、父子の関係にたとえられる仏と衆生の愛情にひびが入ってしまう。

今、『法華経』と『華厳経』とに共通点と相違点のあることを明らかにしよう。

共通点というのは、〔両者とも〕清浄な唯一の道、平等な偉大な智慧を明かしている。それゆえ、従地涌出品には「これら多くの衆生は始めて私の身を見、私の説くことを聞いて、すぐに信受して仏の智慧に入る。前から小乗を修学してきた者は例外であるが、このような人でも、私は今、この経を聞いて仏の智慧に入ることができるようにさせる」とある。「仏の智慧」とはとりもなおさず平等な偉大な智慧である。それゆえ〔次のことが〕分かる。『華厳経』と『法華経』とは同じく平等な偉大な智慧と名づけ、諸仏の知見には相違がないのである。

相違点というのは、かいつまんで五種〔の相違点〕を明らかにする。

第一に化主が相違する。『華厳経』の化主は多くの場合、盧遮那と名づけ、『法華経』の化主は釈迦と呼ぶ。さらに、『華厳経』は一仏の説いたものであり、『法華経』はくまなく分身の諸仏を集めて説いたものである。『華厳経』は菩薩が説いたもので、『法華経』は仏が自ら説いたものである。

第二に弟子たちに相違がある。『華厳経』は直往の菩薩のために説いたものであり、『法華経』は廻小入大の人のために説いたものである。『華厳経』はもっぱら菩薩のために説いたものであり、『法華経』はとりまぜて五乗の人のために説いたものである。『華厳経』は菩薩のためにただちに説いたものであり、『法華経』は菩薩のために段階的に説いたものである。

第三に時節が相違する。『華厳経』ははじめに一乗を説いたものであり、『法華経』は終わりに究極的なものを明らかにしたものである。

第四に教門が相違する。ただちに一乗、平等な偉大な道を説いて、破斥（はしゃく）するものがないのを『華厳

経』の教えとする。この経典は、三乗に固く執著することを打破して、そうして後、やっと唯一の究極に帰着することができるのである。

第五に〔説法の〕場所に焦点を定めることが相違する。『華厳経』は七処八会にわたって説いたものであり、この経典は一処一会に説いたものである。

質問。『法華経』にもまた多処多会があるか。

解答。同じく霊鷲山にあるから、ただ一処だけであるが、前後に約すと、全部で浄穢の三時がある。初分の経は穢土で説いたものである。見宝塔品から嘱累品までの第二分の経は浄土で説いたものである。神力品の一品は十方が通じて一つの国土となり、浄穢が合わさった国土で説いたものである。薬王品から普賢勧発品までは、また穢土で説いたものである。

今、法花と花厳とに同有り、異有るを明かす。

言う所の同とは、一道清浄平等大慧(1)を明かす。故に踊出品に云わく、「是の諸の衆生は始めて我が身を見、我が説く所を聞けば、即便ち信受して仏慧に入る。前より修習して小乗を学ぶ者をば除けども、是くの如き等の人をも、我れは今亦た是の経を聞いて仏慧に入ることを得しむ」(2)と。「仏慧」は即ち是れ平等大慧なり。故に知る、花厳と法花とは同じく平等大慧と名づく。諸仏の知見に異なり有ること無きなり。

言う所の異とは、略して五種を明かす。

一には化主異なる。花厳の化主は多く盧遮那と名づけ、法花の化主は称して釈迦と為す。又た、花厳は一仏の説く所にして、法花は則ち普く分身の諸仏を集めて説く。花厳は則ち菩薩説き、法花は則ち仏自ら説く。

二には徒衆に異なり有り。花厳は直往の菩薩の為めに説き、法花は迴小入大の人の為めに説く。花厳は純ら菩薩の為めに説き、法花は雑(まじ)えて五乗の人の為めに説く。花厳は頓に菩薩の為めに説き、法花は漸漸に菩

薩の為めに説く。

三には時節異なる。花厳は始めて一乗を説き、法花は終わりに究竟を明かす。

四には教門異なる。直ちに一乗平等の大道の破斥する所無きを説くを、名づけて花厳の教と為す。此の経は三乗の執固を破し、然る後に始めて一極に帰するを得るなり。

五には処に約すこと異なる。花厳は七処八会に説き、此の経は一処一会に説く。

問う。法華にも亦た多処多会有るや。

答う。同じく霊鷲山に在るが故に唯だ一処有るのみなれども、前後に約して凡そ浄穢の三時有り。初分の経は穢土の中に在りて説く。見塔品已去、属累に竟わるまで第二分の経は浄土の中に在りて説く。神力の一品は十方通じて一土と為し、中に合して浄穢の中に在りて説く。始め薬王自り終わり普賢勧発品に訖わるまでは還た穢土の中に在りて説く。

（1）一道は『華厳経』（六十巻）巻第五、菩薩明難品、「文殊法常爾　法王唯一法　一切無礙人　一道出生死」（大正九・四二九中）を参照。また、この偈に対応する長行には「一切諸仏唯以一乗得出生死」（同前）とあり、一乗という用語が出る。『法華経』には一道という用語は出ない。ちなみに、「一道清浄」は『南本涅槃経』巻第十二、聖行品に「実諦者、一道清浄無有二也」（大正一二・六八五中）と出る。平等大慧は『法華経』見宝塔品、「能以平等大慧教菩薩法仏所護念妙法華経、為大衆説」（大正九・三二中―下）とあるように、『法華経』の内容を説明する語句として用いられている。（2）五〇頁注(2)参照。

『法華経』と『華厳経』との比較研究　『華厳経』と『法華経』の比較研究を試みる段である。はじめに二経の同一性については、二経とも一道清浄平等大慧を明かす共通性がある。一道は一乗に通じると

考えられ、平等大慧は仏の智慧を形容した表現であるが、涌出品の引用にあるように、最初に仏慧に入るものと、最終的に仏慧に入る小乗の修行者とがおり、前者は『華厳経』を受けるもので、後者は『法華経』を受ける声聞である。そして、この仏慧が平等大慧と言われる。

次に、二経の相違性であるが、ここでは五種の相違点が指摘されている。

第一に化主（教主ともいう。教化の主、つまり仏のこと）の相違である。三点にわたって相違が指摘される。まとめて記述すると、『華厳経』の教主は盧遮（舎）那という名で、一仏が説き、また仏の神通力によって菩薩に説かせる。『法華経』の教主は釈迦という名で、分身仏（釈尊が十方世界を教化するために作り出した多数の仏）を集めてともに説き、仏自身が説く。

第二に徒衆の相違である。『華厳経』は直往の菩薩のために説き、ただ菩薩だけのために説き、成道後ただちに菩薩のために説く。『法華経』は廻小入大の菩薩のために説き、人・天・声聞・縁覚・仏の五乗の人のために説き、順序次第を追って菩薩のために説く。直往と廻小入大の菩薩については、本章第一節ですでに述べた。『華厳経』は声聞・縁覚の小乗の修行者がまったく理解できなかったので、ただ菩薩だけのために説かれたものと規定されるのである。また、『華厳経』は頓教と言われるように、成道後すぐに説かれたが、『法華経』は吉蔵より前の時代の五時教判において漸教の第四時とされたように、段階を踏んで説かれたものとされる。

第三に時節の相違である。これは二経の説時についての相違で、すでに述べたように、『華厳経』は最初に説かれ、『法華経』は最後に説かれたものである。最後というと、『涅槃経』になるが、この場合は『涅槃経』を視野に入れていない。

第四に教門の相違である。『華厳経』は最初に説かれた経であるから、それ以前の教えを批判論破することなく、ただちに一乗を説いたものである。『法華経』は三乗に対する堅固な執著を破斥して、一乗に帰着させる経である。

第五に説法場所の相違である。『華厳経』は七処八会で、『法華経』は一処一会である。六十巻の『華厳経』（三十四品より成る）は人間世界の三つの場所と天上世界の四つの場所と合わせて七処であり、普光法堂（マガダ国の菩提道場の側にあると言われる）が重複するので、合計して八会となる。(1)世間浄眼品・(2)盧舎那品は第一寂滅道場会、(3)如来名号品～(8)賢首菩薩品は第二普光法堂会、(9)仏昇須弥頂品～(14)明法品は第三忉利天宮会、(15)仏昇夜摩天宮品～(18)十無尽蔵品は第四夜摩天宮会、(19)昇兜率天宮宝殿品～(21)十迴向品は第五兜率天宮会、(22)十地品～(32)宝王如来性起品は第六他化天宮会、(33)離世間品は第七重会普光法堂、(34)入法界品は逝多園林（ジェータヴァナ、Jetavana. 須達長者が仏に献上した祇園精舎のこと。ジェータはこの園林のもとの所有者である太子＝波斯匿王の子の名）会である。

これに対して『法華経』は一処一会と言われるが、説法のときの国土が穢土か浄土かで三時の区別があると言われる。第一時は(1)序品から(10)法師品までが穢土の説法で、(11)見宝塔品から(22)嘱累品までが浄土の説法で、(23)薬王菩薩本事品から(28)普賢菩薩勧発品までが再び穢土の説法である。

ただし、『法華統略』には新説が出され、『華厳経』の七処八会に対抗させるためか、『法華経』は四処七会とされている。七会の教説の内容と、それを説く品を整理して示すと、(1)『無量義経』、(2)乗の権実の法門（序品から法師品）、(3)身の権実の法門（見宝塔品）、(4)法界の違順の大用・浄穢の二土（提婆達多品）、(5)寿の権実の法門（涌出品から常不軽菩薩品）、(6)五種の神力によって法華を総説すること（如

来神力品)、(7)一切の菩薩行の法門(薬王菩薩本事品以下経末まで)となる。四処は、有空の四処を意味するが、これとは別に浄穢の四土も説かれる。まず、浄穢の四土は、浄土、穢土の概念を用いて『法華経』の説法の場所が変化していくことを四種にまとめたものである。序品から法師品までの土が「但だ穢にして浄に非ず」と規定され、見宝塔品から分別功徳品の格量偈まで、広く言えば常不軽菩薩品までの土が「但だ浄にして穢に非ず」と規定され、如来神力品の土が「亦た浄にして亦た穢なり」と規定され、嘱累品以降の土が「穢土」とされ、また「浄に非ず穢に非ず」の義も含まれると規定される。虚空を浄土、霊鷲山を穢土とする。見宝塔品において、分身仏を集めて、虚空(霊鷲山の上の空中)に場所を移して説法が行なわれることと、嘱累品の末において分身仏がそれぞれ本国に帰って、再び虚空から霊鷲山に説法の場所が移されることとが、浄と穢の切れ目である。如来神力品は虚空であるから浄土であるが、十方の浄土・穢土のものたちにも説法を聞かせるので穢土の面もあると言われる。次に、有空の四処については、上の四土の説明の浄土を空に穢土を有に置き換えたものであるので、改めて説明する必要がない。しかし、浄土と空、穢土と有とが同じ概念なのではない。なぜなら法身が住する場が空とされ、それは浄土でもなく穢土でもないと説明されているからである。

質問。三種法輪のうち、『法華経』は何種類を備えているか。

解答。一応は、『華厳経』を根本法輪となし、『華厳経』から後、『法華経』の前までを枝末の教えとなし、この経は摂末帰本〔法輪〕に所属する。しかしながら、『法華経』は〔釈尊の〕一代の教化を統合し、頓漸を兼ね備えるので、三輪をすべて備える。しかしながら、この三輪はみな名称や様相で

捉えられないものについて、衆生のために名称や様相を借りて説いたものである。しかしながら、宗教的静寂の道はこれまで三があったためしもなく、三でないものもなく、〔実体的な〕依り所がないのである。

問う。三種法輪、法花は幾種を具するや。

答う。一往は則ち花厳を根本法輪と為す。華厳自りの後、法華の前までを枝末の教と為す。此の経は則ち摂末帰本に属す。然るに、法花は一化を結束(けっそく)し頓漸を該羅(がいら)すれば、則ち三輪を具足す。然るに此の三輪は皆な是れ無名相の中に、衆生の為めの故に名相を仮りて説く。然して寂滅の道は未だ曾て三有らず、亦た不三無く、依止(えし)する所無きなり。

仏教を統合する『法華経』　『法華経』は一応、摂末帰本法輪に属するが、釈尊一代の教化を統合する点から言えば、三種法輪すべてを備えると言われる。頓漸を備えることについては、第四章の「辨教意門」において説かれる。その他、本書においては、すでに三摂法門をすべて備えることが指摘され、後に第五章においては顕密の四門、傍正の四門をすべて備えることが指摘される。このように『法華経』が釈尊一代の教化を統合することが種々の形で示されているが、その理由はいったい何であろうか。仏の教化は、声聞・縁覚・菩薩の三乗の人を対象とするが、『華厳経』や『大品般若経』などの大乗経典においては、菩薩の成仏こそ自明のこととされるが、声聞・縁覚の二乗の成仏は『法華経』においてはじめて明かされたのである。したがって、小乗経典や、声聞・縁覚にとっての大乗経典の存在意義、換言すれば、仏の教化の意味は、一切衆生の成仏(二乗の成仏が説かれなければ、一切衆生の

成仏とは言えない）を説く『法華経』に至ってはじめて仏の教化の意味が理解されるのである。『法華経』を基準としてはじめて仏の教化の意味が理解されるのである。『法華経』が釈尊の一代の教化を統合するとは、このことを指し示したものであると考えられる。『法華経』が如来の出世の本懐と言われる理由も同じである。

七　声聞・菩薩の二種の疑い

第七には、声聞と菩薩の〔それぞれの〕二種の疑問を解消しようとするので、この経を演説する。声聞に二種の疑問がある。第一は昔からの疑問である。たとえば、身子（舎利弗）が「私たちは同じく仏教的真理の世界に入ったのに、どうして如来は小乗の教法によって救済されたのか」、さらに「世尊に、〔仏のすぐれた功徳を〕失ったのか、失わなかったのか質問しようと思う」と言うようなものである。四十余年間、いつもこの疑問を懐いていた。〔これが〕昔からの疑問である。たとえば、「最初、仏の説くことを聞いて、心のなかで大いに驚き疑問を持った」と言うようなことは、新しい疑問である。

菩薩の昔からの疑問とは、昔、三乗の教えを受けて、道理に三種類あると執らわれた以上、ある場合は退いて二乗の境地に堕落するかもしれないと思い、ある場合はさらに向上して仏の悟りを完成するかもしれないと思う。今の疑問とは、仏の説くことが今と昔とで相違しているのではないかと思う。昔〔道理が〕三つあると説くならば、今〔道理が〕一つであると明かすべきではない。今〔道理が〕一つあると明かすならば、昔〔道理が〕三つあると説くべきではない。

大乗の人、小乗の人の二人ともこの経を説くのを聞いて、二つの疑問がどちらも無くなる。それゆえ方便品には「菩薩はこの教法を聞いて、網のような疑問がすべて取り除かれ、千二百人の阿羅漢も

いずれも当然成仏するであろう」とある。

七には、声聞・菩薩の二種の疑いを釈せんと欲するが故に、此の経を演説す。声聞に二種の疑いあり。一には旧疑なり。身子の「我れ等同じく法性に入る。云何んが如来は小乗の法を以て済度せらるるや」(1)と云うが如し。又た云わく、「以て世尊に失と為すや、不失と為すやを問わんと欲す」(2)と。四十余年、常に此の疑いを懐く。旧疑を謂うなり。「初め仏の説く所を聞いて心中大いに驚疑す」(3)と云うが如きは、則ち是れ新疑なり。

菩薩の旧疑とは、昔、三乗の教を稟け既に道理に三有りと執すれば、或は退いて二乗地に堕するを疑い、或は進んで仏道を成ずるを疑う。今疑とは、仏の説く所、今昔相違するを疑う。昔三、有りと説けば、今応に一を明かすべからず。今、一有りと辨ぜば、昔、応に三を説くべからず。

大小の二人、此の経を説くを聞けば、両疑皆な息む。故に方便品に云わく、「菩薩は是の法を聞いて、疑網皆な已に除く。千二百の羅漢悉く亦た当に仏と作るべし」(4)と。

（1）『法華経』譬喩品、「我等同入法性、云何如来以小乗法而見済度」（大正九・一〇下）を参照。（2）『法華経』譬喩品、「欲以問世尊　為失為不失」（同前・一一上）を参照。（3）『法華経』譬喩品、「初聞仏所説　心中大驚疑」（同前）を参照。（4）『法華経』方便品、「菩薩聞是法　疑網皆已除　千二百羅漢　悉亦当作仏」（同前・一〇上）を参照。

『法華経』の説法の対象として、声聞の存在が強調される。廻小入大の菩薩の概念も、声聞の強調に沿って作られた概念である。しかし、いわゆる声聞に対する菩薩、廻小入大の菩薩に対する直往の

菩薩の存在が『法華経』において完全に無視されているのではない。本節において、声聞が『法華経』を聞いて二種の疑いを解消したばかりでなく、菩薩も二種の疑いを解消したということが、そのことをよく示している。

声聞の二種の疑いとは、なぜ声聞は菩薩と同様、仏弟子となり、仏教的真理の世界に入ったのに、菩薩と区別され、小乗の教えによって救済されたのかという古い疑いと、それにもかかわらず、『法華経』の方便品ではじめて聞いた三乗方便・一乗真実の思想は昔の教えと矛盾相違するのではないかという新しい疑いとである。

菩薩の二種の疑いとは、昔、三乗の教えを聞いて、道理（仏教的真理）に三種あると思い、自分が二乗の境涯に堕落するかもしれないし、成仏するかもしれないと迷ったという古い疑いと、方便品ではじめて聞いた一乗思想が昔の三乗の教えと矛盾相違するのではないかという新しい疑いとである。

質問。声聞の新しい疑問と昔からの疑問の二つの疑問には経文の証拠がある。菩薩の新しい疑問と昔からの疑問は、どの経文に出ているのか。

解答。身子が三回〔仏に説法を〕お願いするなかには「仏を求める菩薩たちはおおよそ八万人いて、すべてを備えた道を聞こうと思っている」とある。菩薩にも疑問のあることが分かるはずである。

質問。八万人の大士はみな法身の菩薩である。どうしてこの疑問がある余地があろうか。

解答。身子は〔本地を隠した〕仮りの行為によって〔外に現われた姿と中身が同じ〕実人を救済する。法身の菩薩は学び始めたばかりの人に合わせる。それゆえ過失がないのである。

質問。菩薩と声聞とでは、その疑問にどんな相違があるのか。

解答。声聞は自分で究極に達したと思っているが、究極に達していないと聞く。このために疑問を生じる。菩薩にはこの疑問はないのである。しかし、ただ上の二種の疑問があるだけである。〔これが〕相違するとなす理由である。

質問。疑問を解消すると、どんな利点があるのか。

解答。もし疑問を解消しなければ、声聞には前進する道がなく、菩薩には後退する道があることになる。今、方便という門を開いて、真実の様相を示し、大乗・小乗の〔人の〕疑問を解消すれば、菩薩には後退する道がなく、声聞には前進する道があることになる。このため、この経は深い利益を与えるのである。

問う。声聞の新旧の二つの疑いは文証有る所なり。菩薩の新旧の疑いは何れの文に出るや。

答う。身子の三請(1)の中に云わく、「仏を求むる諸菩薩、大数八万有りて具足の道を聞かんと欲す」(2)と。当に知るべし、菩薩も亦た疑い有るなり。

問う。八万の大士は皆な法身の菩薩(3)なり。何ぞ此の疑い有る容けんや。

答う。身子の権行(4)は実人を接引す。法身の菩薩は新学に府同(5)す。故に過ち無きなり。

問う。菩薩・声聞の疑いに何の異なり有るや。

答う。声聞は自ら究竟と謂えども、究竟に非ずと聞く。是の故に疑いを生ず。菩薩に此の疑い無きなり。而して但だ上の二種の疑い有るのみ。異なると為す所以なり。

問う。疑いを釈すに何の益有らんや。

答う。若し疑いを釈せずんば、則ち声聞に進道無く、菩薩に退路有り。今、方便の門を開いて真実の相を示し(6)、大小の疑いを釈せば、則ち菩薩に退路無く、声聞に進道有り。是の故に此の経は、益を為すことの深きなり。

（1）方便品において舎利弗が釈尊に三回にわたって説法をお願いすること。（2）『法華経』方便品、「求仏諸菩薩　大数有八万　又諸万億国　転輪聖王至　合掌以敬心　欲聞具足道」（大正九・六下）を参照。（3）法身菩薩は生身菩薩と対概念で、煩悩を断じて六神通を得た菩薩と言われる。『大智度論』巻第三十八、「菩薩有二種。一者生身菩薩。二者法身菩薩。一者断結使。二者不断結使。法身菩薩断結使、得六神通。生身菩薩不断結使、或離欲得五神通」（大正二五・三四二上）を参照。『法華経』の八万の菩薩については、序品に「菩薩摩訶薩八万人、皆於阿耨多羅三藐三菩提不退転、皆得陀羅尼楽説辯才、転不退転法輪、供養無量百千諸仏、於諸仏所殖衆徳本、常為諸仏之所称歎、以慈修身善入仏慧、通達大智到於彼岸、名称普聞無量世界、能度無数百千衆生」（大正九・二上）と説明されているので、吉蔵は法身菩薩と規定したのであろう。（4）権は仮りの意味。次の「実人」の実と対概念である。本地は高い境涯であるが、外に現われた仮りの姿としては低い立場を示すことである。実人はそれと違って、中身も外見もまだ悟っていない点で一致している人である。（5）「府同」の府は甲本では符に作る。意味としては「符同」がよい。しかし、「俯同」かもしれない。「俯」は上から下を救済する方向性の意味を持つ。「俯応」などの用語がある。（6）『法華経』法師品、「此経開方便門、示真実相」（大正九・三一下）を参照。

ここでは四つの問答が展開されている。第一の問答は、声聞の疑いに関しては、本文に『法華経』の引用があったように経証があるが、菩薩の疑いに関しては、どのような文証があるかというもので、

菩薩が具足の道を聞きたいという方便品の文を挙げている。第二の問答では、『法華経』の説法の集会に集まってきた偉大な菩薩（法身の菩薩）たちに疑問があるはずがないという意見に対して、偉大な法身の菩薩は初歩的な菩薩の境涯に合わせるので、あえて疑いを懐くと答える。第三の問答では、声聞の疑いは、かつては自己の悟りが究極的であると確信していたが、それが打ち破られたことに発するとされる。小乗仏教の範囲においては、阿羅漢、涅槃という概念は究極的なものであったが、『法華経』においては、小乗の聖者である阿羅漢は真に輪廻を越えていないし、小乗の涅槃は真実の涅槃ではないと批判される。菩薩の疑いに関しては、声聞のような自己の悟りに関する疑問はない。菩薩にとって悟りとは、成仏という究極的な悟りであって、これについてすでに自分が悟りを得たかどうかに関する迷いはありえない。仏の悟りに向かう自己が、二乗地に堕落するかもしれないという不安、疑問があるだけである。第四の問答では、『法華経』が声聞・菩薩それぞれの二種の疑問を解消するので、声聞はあくまで菩薩となって成仏を目指し、菩薩はけっして二乗地に堕落しない、という偉大な効用を果たすことを明らかにしている。

八　『法華経』と中道

第八には、中道の法を説こうとするので、この経を説く。
質問。どうして中道を説こうとするということが分かるのか。
解答。二周の説の初めにはいずれも眉間の白い毛すじから光明を放つ。上は頭頂からでもなく、下は足からでもなく、眉間の光明を放つのは、二周の説がいずれも中道の法を明かすことを表わすから

である。初周は清浄な唯一の道を明かしている。清浄な唯一の道とはとりもなおさず中道のことである。第二周は唯一の法身を明かしている。唯一の法身もまた中道である。そして、法身にはさらに二つのものがない。意義にしたがって名がつけられる。それゆえ、二周いずれも中道を明かすことが分かるのである。

八には、中道の法を説かんと欲するが故に、此の経を説く。
問う。何を以て中道を説かんと欲するを知るや。
答う。二周の説は初め皆な眉間白豪光明を放つ(1)。上は頂を以てせず、下は足を以てせずして、眉間の光明を放つとは、二周の説は皆な中道の法を明かすを表わすなり。初周は一道清浄を明かす。一道清浄は即ち是れ中道なり。第二周は一法身を明かす。一法身も亦た是れ中道なり。然して法身、更に二有ること無し。義に随って名を立つ。故に知る、二周は皆な中道を明かすなり。

(1)『法華経』序品、「爾時仏放眉間白毫相光、照東方万八千世界、靡不周遍、下至阿鼻地獄、上至阿迦尼吒天」(大正九・二中)、見宝塔品、「爾時仏放白毫一光、即見東方五百万億那由他恒河沙等国土諸仏」(同前・三二下―三三上)を参照。原文の「豪」は「毫」に通じる。

中道は釈尊の最初の説法に出る。釈尊の時代に流行していた宗教思想として、また、釈尊の半生においで自ら体験したものとして、苦行主義と快楽主義という二つの極端な立場が存した。釈尊はこれら二つの極端を離れた中道を自己のよって立つ基盤としたのである。これを不苦不楽の中道と呼ぶ。

この中道思想は、有と無という存在概念や、断見と常見（身体が滅すれば霊魂もすべて滅するという見解と、身体が滅しても霊魂は永遠に実在するという見解）という世界観に適用され、それらの極端を越えた不有不無の中道、不断不常の中道がやがて主張されるようになった。部派仏教時代には中道はあまり重視されなかったが、大乗仏教の『般若経』では、悟りや仏などでさえ執著の対象とされるかぎりは、捨てられるべき極端とされ、あらゆる事象、事物に対する執著が捨てられ、二つの極端が越えられた立場が般若波羅蜜であり、中道であるとされた。

この流れに沿って、中道を高く掲げたのは、『中論』を著わした龍樹（ナーガールジュナ）であった。『中論』においては、中道の語はただ一箇所にしか出ないが、書名に取り入れられているように重要な概念である。観四諦品第二十四の第十八偈に「およそ、縁起しているもの（縁りて生起したもの）、それを、私たちは空であること（空性）と呼ぶ。それは、縁りて仮りに概念を設定することであり、それはすなわち中道である」とある。鳩摩羅什の漢訳では、「衆くの因縁もて法を生ず。我れは即ち是れ無なりと説く。亦た為是れ仮名なり。亦た是れ中道の義なり」（大正三〇・三三中）と訳されている。吉蔵や智顗は、第一句を「因縁所生法」（因縁もて生ずる所の法）と変え、第二句の「無」を「空」と変えて引用している（ただし、青目の注でもすでに「空」と変えられている）。第一句は意味を明確にするため、第二句は老荘思想における実体的な無と混同されることを避けるための修正であった。すべての存在は独立自存するものではなく、他の条件（縁）によって、他との関係性において生成、消滅すると見るのが、龍樹の縁起の解釈である。したがって、すべての存在には永遠の本質（自性）はなく、その意味で空であることを特色としている。空であることを特色としながら、関係性において、すべての

存在、事象・事物に概念が与えられ、私たちの世界が成立している。この空であることと、関係性において概念が与えられること（仮名）との二面性を踏まえて、二面性がそのまま中道であると言われていると理解される。

吉蔵は中国の三論学派の大成者と言われる。三論とは龍樹の『中論』『十二門論』と、龍樹の弟子である提婆（アーリヤデーヴァ）の『百論』の三つの論書を指す。吉蔵はこれら三論の注釈書である『中観論疏』『十二門論疏』『百論疏』を執筆し、また、『三論玄義』の著書もある。そこで、吉蔵の思想の根底に空思想や中道思想があり、それが『法華経』の解釈にも反映していると予想されるのであるが、本節では中道と『法華経』が結びつけられている。実際に、『法華経』の解釈に中道思想が適用されるのは、『法華統略』において最も盛んである。たとえば、すでに粗筋を紹介した、信解品の長者窮子の譬喩の解釈において、窮子が失った「故郷」を中道と規定し、窮子はその中道に背いて断見・常見の二見を生起させて流浪したので、父は窮子を救済するために種々の教えを説き示すが、最後には中道の経である『法華経』を説き、窮子に中道正観（中道を正しく観察すること）を実現させる、と吉蔵は述べている。

さて、本文の解説をしよう。二周とは、ここの用例から考えると、『法華経』序品と正説の初分（方便品から法師品）を初周、正説の後分（見宝塔品から分別功徳品の格量偈）を第二周と規定しているようである。初周において、眉間白毫相から光を放つのは序品の瑞相（めでたい前兆）の一つである。眉間白毫相は仏の備える三十二相の一つで、眉間に白い柔らかい右回りの巻毛があることである。序品においては、釈尊が無量義処三昧に入った後に、天から曼陀羅華（まんだらけ）・摩訶（まか）曼陀羅華・曼殊沙華（まんじゅしゃげ）・摩訶曼殊沙

華（いずれも天上の花）が降り、大地が六種の仕方で震動し、仏の眉間白毫相から光が放たれて、東方の一万八千の国土が明々と照らされ、『法華経』の集会に集ってきた衆生の目にありありと見えたのである。この不可思議な瑞相の意味について、大衆を代表した弥勒菩薩が文殊菩薩に質問し、文殊菩薩が過去の日月灯明仏のときの自己の体験に基づいて、今の釈尊もこの無量義処三昧から出られたならば、『法華経』を説くであろうと答える。これが序品の内容である。

この光の発射が眉間白毫相からであって、頭頂からでも足からでもないから、中道を象徴すると解釈されているのである。こじつけのような解釈ではあるが、中国の注釈家のなかには経典の些細な事象にも思想的意義を見いだすために、このような解釈を行なうものが少なくない。

第二周において、眉間白毫相から光を放つのは見宝塔品においてである。品の冒頭において、七宝でできた巨大な塔（高さが五百由旬、縦と横が同じく二百五十由旬とされる。由旬は一説では7マイル、または9マイルとされる）が大地から涌出して空中に止まる。多くの神々、人間、人間以外の生物がこの塔を供養する。そのとき、塔のなかから大きな声で「すばらしいことだ。すばらしいことだ。釈迦牟尼世尊は、平等大慧であり、菩薩を教える法であり、仏に大切に護られてきた妙法蓮華経を大衆のために説かれた。その通りだ。その通りだ。釈迦牟尼世尊よ。説かれたことはすべて真実である」と言うのが聞こえてきた。大衆は不思議な感動におそわれ、大楽説という名の菩薩が代表して、釈尊にこの宝塔について質問する。釈尊は、その塔のなかには多宝如来という仏がおられ、『法華経』を説く所にはどこにでも現われて、『法華経』の正しさを証明するのであると答える。大楽説菩薩は多宝如来のお姿を拝見したいと希望するので、釈尊は多宝如来が自分の姿をみなに見せるためには、釈尊が十

方世界に化作（けさ）した分身仏をすべて集合させなければならないと答え、眉間白毫相から光を放って、十方世界の分身仏のようすを明々と照らし出したのである。

次に、『法華経』と中道を結びつける根拠として示されるのが、二周の教説そのものである。初周に説かれる一道清浄と第二周に説かれる法身とがいずれも中道であるとされる。一道清浄は前に出た（八八頁参照）が、方便品の一乗を指す表現である。法身は唯一無二であって、それの持つ意義によって多くの名の仏身が区別されると説明されている。報身や応身などのさまざまな仏身も一法身に基盤を置くことを指摘したものであろう。一乗も法身も唯一無二という点で共通性を持っており、それが中道と同一視されているようである。

質問。なぜ中道を明かすのか。

解答。道はまだ偏であったり中であったりしたためしはない。ただ昔の偏の病に対応するために、そのために中を説く。そうである理由は、如来が昔、五乗を説いたのは、不五（五乗ではない一乗）を明らかにしようとするためであった。五〔乗〕がない以上、不五もない。本性は静まりかえって〔実体的な〕依り所がないのを中道と名づける。中道とはとりもなおさず妙法のことである。

ただし教えを受ける弟子は、昔、五乗を説いたのを聞いて、そのまま五乗が異なるという理解をしたので、多くの極端に堕落した。人乗・天乗を受ける者は生死という極端に堕落し、声聞乗・縁覚乗を求める者は、涅槃という極端に堕落する。三蔵教を学ぶ者は、小という極端に堕落し、大乗を学ぶ者は大という極端に堕落する。乃至、昔、それぞれ異なる五乗を受けるものは、〔五乗が〕異なると

いう極端に堕落し、今、一乗を聞いて一乗の理解をする者は、〔乗は〕一つであるという極端に堕落する。今、これら多くの極端を破って、心に執著することがないようにさせることが、とりもなおさず妙法蓮華経である。それゆえ中道と名づけるのである。

問う。何が故に中道を明かすや。

答う。道は未だ曾て偏と中とならず。但だ、昔の偏の病に対せんが為めに、是の故に中を説く。然る所以は、如来、昔、五乗を説くは、不五を顕わさんが為めなり。既に五有ること無ければ、亦た不五も無し。本性寂然として依倚する所無きを名づけて中道と為す。中道は即ち是れ妙法なり。

但し、稟教の徒は昔、五乗を説くを聞き、遂に五乗の異解を作すが故に、諸の辺に堕す。人・天乗を稟くる者は生死の辺に堕し、声聞・縁覚乗を求むる者は涅槃の辺に堕す。三蔵教(1)を学ぶ者は小の辺に堕し、摩訶衍(2)を学ぶ者は大の辺に堕す。乃至、昔、五乗の異を稟くるは異の辺に堕し、今、一乗を聞いて一乗の解を作す者は、一の辺に堕す。今、此の諸の辺を破し、心をして著する所無からしむるは、即ち是れ妙法蓮華経なり。故に中道と名づくるなり。

（1）経・律・論の三蔵が完備している小乗仏教を指す。（2）マハーヤーナ（mahāyāna）の音写。大乗の意。

中道を説く根拠を示す段である。まず、道（仏教的真理）は偏（偏ること）と中という相対概念による把捉を突破超越していることを踏まえた上で、昔の偏の病に対応するという相対的次元で中道が説かれることが明かされている。いわば偏の病に対する対症療法が中道であるとされるのである。具体的には、昔の五乗（人乗・天乗・声聞乗・縁覚乗・仏乗）の教えを説いたのは、『法華経』において一仏

乗（原文では不五と表現されている）を明かすためだったが、衆生に対応して言葉で説いた五乗が無くなれば、同じく言葉で説いた不五も無くなる。五と不五を越えたところが中道であり、妙法であるとされる。この吉蔵の説明によれば、中道は偏と相対する次元における意味と、五と不五のような相対性を越えたところを意味する場合との二つがあることになり、やや難解である。これは、偏と中道という相対概念のうちの中道と、偏と中道をともに越えた道そのものを中道と呼んでいる、という中道の両義性が存するからである。

一方、教えを受ける弟子たちは、さまざまな極端に陥る。人乗・天乗を受けるものは、生死という極端に陥る。声聞乗・縁覚乗を受けるものは涅槃という極端に陥る。人・天はまだ生死輪廻の範囲に屈し、声聞・縁覚は輪廻を越えて小乗の涅槃を獲得するからである。小乗を受けるものは小乗という極端に陥り、大乗を受けるものは大乗という極端に陥る。また、五乗を受けるものは五乗が互いにまったく異なるという極端に陥り、一乗を受けるものは唯一の教えという極端に陥る。これらのさまざまな極端を離れて、何ものにも執らわれないことが中道であり、妙法蓮華経である。

九　諸菩薩の念仏三昧

第九には、菩薩たちの念仏三昧を明らかにしようとするので、この経を説く。昔からまだ十分には身の真実と身の方便を明らかにしていないので、凡夫、二乗、および修行を始めたばかりの菩薩はやはりまだ仏を認識していない。それゆえ仏を念じることも理解しないし、仏を礼することも理解しない。ただ有所得の心で仏を念じるだけならば、そのまま有所得を念じることであり、結局仏を念じな

いことである。有所得の心で仏を礼すれば、かえって有所得を礼することであり、また仏を礼しないことである。〔仏を〕礼せず、念じなければ、仏はその人の師でもないし、その人は〔仏の〕弟子でもない。今、身の方便と身の真実を開示するからには、それでやっと〔仏を〕礼し念じることを理解し、はじめて師と弟子と名づける。

九には、諸菩薩の念仏三昧を顕わさんと欲するが故に、是の経を説く。昔より已来、未だ具足して身真実・身方便を顕わさざるが故に、凡夫・二乗・始行の菩薩は猶お未だ仏を識らず。故に念仏を解せず、亦た礼仏を解せず。但だ有所得の心を以て仏を念ずるのみならば、便ち是れ有所得を念じて、竟に仏を念ぜず。有所得の心もて仏を礼せば、乃ち是れ有所得を礼して亦た仏を礼せず。礼せず、念ぜざれば、則ち仏は彼の師に非ず、彼は弟子に非ず。今、既に身方便・身真実を開けば、方に礼・念を解し、始めて師弟子と名づく。

念仏と言えば、日本では阿弥陀仏の名号を口に唱えることを意味すると考えられやすいが、ここでは仏に思いを集中することであり、一種の瞑想なので三昧と呼ばれている。念仏とともに礼仏（仏を礼拝すること）が挙げられているが、これらの宗教的行為のためには、仏を正しく認識することが不可欠である。仏を正しく認識しなければ、念仏三昧も礼仏も成立しようがない。『法華経』の正説の後分（見宝塔品から分別功徳品の格量偈まで）には、身の方便・身の真実を明らかにしているので、念仏三昧も礼仏も成立するのである。念仏、礼仏する私たちの立場が有所得であるならば、それは真に念仏、礼仏を行なうのではなく、有所得を念じ、礼するにすぎない。それでは、師と弟子の関係が成立しない。『法華経』によって身の真実が明らかにされてはじめて、念仏、礼仏も成立し、師と弟子の

関係も成立するのである。

有所得は無所得と対立する用語である。この場合の「得」は、対象を実体あるものとして認識し把握するという意味である。有所得は、あるものを独立自存し、永遠不滅な実体として認識することを意味する。すべての事象、事物が実体のない（＝空）ものであることを正しく認識すれば、それらに執著する過失は避けられるのであるが、私たちは知らず知らずのうちに、実体があるかのように誤認錯覚して、それらの対象に執著してしまう。これを有所得という。逆に、空を正しく認識し、実体あるものとして認識せず、何ものにも執らわれないことを無所得といい、吉蔵の思想的立場を端的に表現するものとしてしばしば用いられる。

質問。昔の衆生はどうしてまだ仏を認識しなかったのか。

解答。昔の執著は多いけれども、三種を出ない。第一には〔仏身の〕本が一つで迹（しゃく）が多いことを認識しない。第二には本には生滅がなく、応現する作用に生滅のあることを認識しない。第三には釈迦は長い間法身を証得していて、ブッダガヤで成仏したのではないことを認識しない。この三つの病に対応するために、三種の教門を示す。

問う。昔の縁は云何んが未だ仏を識らざるや。

答う。昔の執は多しと雖も、三種を出でず。一には、本一迹多を識らず。二には、本には生滅無く、応用（おうゆう）には生滅有るを識らず。三には、釈迦久しく法身を証して伽耶（がや）成仏に非ざるを識らず。此の三病に対せんが

為めの故に、三種の教門を示す。

『法華経』の身の真実についての思想がまだ説かれない昔には、仏身に関する三種の正しい認識が獲得されていなかった。すなわち、仏の本身（法身）が一で迹身（応身、化身）が多であること、本身には生滅がなく、応身（迹身）には生滅があること、釈尊は久しい過去に法身を証得（成仏）したのであり、ブッダガヤではじめて成仏したのではないこと、を認識していなかったとされる。

本文に本身と迹身とあるように、仏身に対して本と迹という概念が適用されている。智顗の『法華経』の分科においては、前半の十四品を迹門、後半の十四品を本門と名づけている。この本迹（ほんじゃく）についての思想史的な系譜をたどると、西晋の思想家・政治家である郭象（かくしょう）（二五二―三一二）の『荘子注』に説かれる「迹（せき）」と「迹（せき）する所以（ゆえん）」という対（つい）概念が重要なものとして浮かんでくる。「迹」は聖人の具体的な行為（政治や教化）、「迹する所以」は、その具体的な行為が生じる根拠の意味である。思うに、この「迹」と「迹する所以」という対語（ついご）を、より簡潔に表現するために、「迹する所以」が「本」という言葉に置き換えられたのではないだろうか。「本」はもともとは「末」との対語であるにもかかわらず、このように「迹」と対語をなしている理由がここにあるらしい。本迹の具体的な例は、僧肇（そうじょう）（?―四一四）の『注維摩詰経』の序に示されている。すなわち、「本に非ざれば以て跡（しゃく）を垂るること無く、跡に非ざれば以て本を顕わすこと無し。本跡殊なりと雖も、不思議一なり」（本でなければ、跡を示すことができず、跡でなければ本を顕わすことができない。本と跡は異なっているが、思慮分別を越えているという点で同一である。大正三八・三二七中）とある。跡と迹は通じて用いられる。この文は、吉蔵や

に用いられるようになったのである。

第一には、くまなく分身仏を集めて、本が一つで迹が多いことを示し、釈迦と浄土の仏はみな応迹であり、この浄でも穢でもないのがかえって法身であることを明らかにする。それゆえ法身は不二であり、迹身は不一である。

さらに、もし応身が不一で法身が不二であることに執らわれれば、やはりまだ二見、有所得の心を免れない。とりもなおさず〔法身は〕不動にして応じれば、十方に姿を現わす。不動にして応じる以上、応じるけれども常に静寂である。それゆえこの応身は法身である。『涅槃経』に「私の今のこの身は法身である」とある通りである。常に静寂ではあるが、応じるので、応身を失わない。それゆえ不二であるが二であるから、本と迹とを展開する。二であるが不二であるから、最初から二身であったためしはない。

一には、普く分身を集めて本一迹多を示す。釈迦と浄土の仏(1)とは、皆な是れ応迹にして此の浄穢に非ざるを乃ち法身と為すを明かす。故に法身は不二にして迹身は不一なり。

又た若し応身の不一、法身の不二に執せば、亦た未だ二見・有所得の心を免れず。即ち是れ不動にして応じ、十方に現前す。既に不動にして応ずれば、応ずと雖も常に寂す。故に此の応身は則ち是れ法身なり。涅槃に「吾れ今、此の身は則ち是れ法身なり」(2)と云うが如し。常に寂にして応じ、応身を失わず。故に不二にして二なれば、本迹を開く。二にして不二なれば、未だ始めより二身ならず。

（1）釈尊の分身仏が十方の浄土に住んでいるから、浄土の仏という。見宝塔品を参照。（2）『南本涅槃経』巻第四、四相品、「我今此身即是法身」（大正一二・六二八下）を参照。

前に挙げた仏身に関する三種の正しい認識が、『法華経』において具体的にどのように説かれているのかを示す段である。第一は、仏の本身（法身）が一で迹身（応身）が多であることとである。このことは、見宝塔品において釈尊の分身仏を十方世界の浄土から集めることによって示される。釈尊は娑婆世界という穢土に住み、分身仏は浄土に住んでいるが、いずれも衆生を救済するために具体的な姿を現わした仏（応身、迹身）である。これに対して、釈尊や分身仏のよって来たる、浄土や穢土を越えた仏が法身である。そして、応身が複数であり、根源的存在である法身が唯一であることは理解しやすい。

ただし、法身の不二と応身の不一に執らわれれば、法身と応身をまったく異なる二つの存在と見る誤った見解に陥ってしまう。これが二見と言われ、有所得の心と批判されている。法身は不動でありながら、十方世界に応身の姿を現わす。応身の姿をいくら現わしても、それによって法身が影響を受けることなく常に静寂であり、けっして法身が無くなってしまうことなどないのである。応身が現われても、常に静寂な法身を離れない点においては、応身が法身であり、常に静寂でありながら、惜しみなく応身の姿を現わす点においては、法身が応身である。このように両者の関係は、不二にして二、二にして不二なのである。

第二には、宝塔〔の扉〕を開いて〔釈尊と多宝如来の二仏が〕並んで坐り、生と滅と〔の意義〕が互いに明らかになる。多宝の滅が不滅である以上、釈迦は生じるけれども不生であることを明らかにする。不生不滅を法身と名づけ、巧みな手段によって涅槃に入ることを宣言することを応現する作用と呼ぶ。もしまた法身は自ら不生不滅で、応身は自ら生滅すると言うならば、また生滅〔の見〕と無生滅〔の見〕との二見を成立させてしまう。今、王宮に生まれたが、生まれても生起せず、沙羅双樹(しゃらそうじゅ)の林において涅槃に入ることを宣言するが、滅しても喪失しないことを明らかにする。それゆえ生滅はそのまま備わっておりながら、これまた生成消滅したためしはない。生滅がそのまま備わっていることは、もとより応現する作用であり、これまで生成消滅したことがないのを法身と呼ぶ。

> 二には、塔を開いて並んで坐し、生滅互いに顕わる。多宝の滅は既に不滅なれば、則ち釈迦は生ずと雖も不生なるを顕わす。不生不滅なるを名づけて法身と為し、方便もて滅を唱うるを称して応用と為す。若し復た法身自ら不生不滅、応身自ら生滅すと言わば、還(ま)た生滅・無生滅の二見を成ず。今、王宮の生は生ずれども起こらず、双樹に滅を唱うるは滅すれども失わざるを明かす。故に生滅は宛然(おんねん)として、未だ曾て起謝あらず。生滅は宛然たるが故に是れ応用、未だ曾て起謝あらざるを称して法身と為す。

ここは、仏身に関する正しい認識の第二である、本身には生滅がなく、応身（迹身）には生滅があることを、『法華経』がどのように説いているかを示す段である。見宝塔品において、宝塔の扉が開けられると、そこには多宝如来が坐しており、多宝如来は釈尊に半座を分かって坐らせた。これが有名な二仏並坐である。多宝如来は過去にすでに涅槃に入った仏であるが、『法華経』の説かれる場所

には必ず出現して、『法華経』の真実を証明することを自己の誓願とした。今、釈尊が『法華経』を説いている場面にも過去の誓願を実現するために現われたのである。

多宝如来は過去に涅槃に入った(滅)けれども、不滅の存在としてまた出現したことが明らかとなった以上、釈尊も仏としての誕生があったけれども、真実には新しく誕生したのではなく(不生)、永遠の昔からの仏であることが明らかとなる。このことによって、法身は不生不滅であり、応身は生滅する存在であることが説き示されたのである。

ただし、法身が不生不滅であり、応身が生滅する存在であることに執らわれれば、生滅と無生滅の二見に堕落してしまう。生滅が備わっていながら、なおかつ生滅を離れていることを正しく認識する必要があり、前者が応身、後者が法身という意義なのである。

第三には、はるか過去に成仏し、未来に滅しないものを法身と呼ぶ。燃灯仏が授記し、ブッダガヤで成道したものを方便身と名づける。

質問。釈迦は長い間法身を証得しているが、法身に〔寿命の〕長短があるか。

解答。法身に長短はない。法身に長短はないので、悟りにもまた〔悟ってから今までの時間の〕長短のないことが分かる。そうである理由は、悟りとは本来、法身を悟るからである。法身に長短がない以上、悟りにもまた長短のないことが分かる。もしそうであるならば、釈迦は長い間悟っているが、本当は長いということもない。今、近く悟るが、また〔本当は〕近いということもないということが分かるはずである。それゆえ遠い昔悟るということもまた〔本当は〕遠いということがないことが分

かる。それゆえ近いと遠いということは二つの別ものではないことが分かる。〔また一方〕不二であるが二であり、古今（悟りの長短）を失わないのである。

三には、過去久しく成仏し、未来に滅せざるを称して法身と為す。燃灯授記し、伽耶に成道するを、目（1）づけて方便身と為す。

問う。釈迦は久しく法身を証す。法身に久近有りや。

答う。法身に久近無し。法身に久近無きを以ての故に則ち知る、悟りにも亦た久近無し。然る所以は、悟りは本と法身を悟る。法身に既に久近無きが故に則ち知る、悟りに亦た久近無し。若し爾らば、釈迦久しく悟れども、実には久しきこと無し。当に知るべし、今、近く悟るも亦た近きこと有ること無し。故に知る、遠く悟るも亦た遠きこと有ること無し。故に知る、近遠に二無し。不二にして二、古今を失わざるなり。

（1）底本の「自」を甲本によって「目」に改める。

ここは、仏身に関する正しい認識の第三である、釈尊は久しい過去に法身を証得（成仏）したのであり、ブッダガヤではじめて成仏したのではないことを、『法華経』がどのように説いているかを示す段である。ここの本文では、過去ばかりでなく、未来に関しても不滅の存在であることを説いている。このことは如来寿量品に説かれる思想であり、そのような仏を法身と呼ぶのであり、ブッダガヤで成仏し、八十歳で涅槃に入る仏を方便身と規定するのである。

問答の趣旨は、法身には時間的な長短がなく永遠の存在であるから、法身を悟ることを本質とする

悟りにも時間的な長短がない、したがって、釈尊の悟りが久しい過去、または近い過去といっても、真実には悟りについて時間的な長短を論じることはできない、というものである。

質問。どういう理由でただこの三つの意義だけを明かすのか。

解答。釈迦の応身について言えば、必ずこの三つ〔の意義〕を備えている。初めは法身が不二で迹身が不一である。不二の身に生滅があるのか、生滅がないのかまだ分からない。それゆえ次に法身に生滅がなく、応身に生滅のあることを明らかにする。法身に生滅がなく、応身に生滅のあることを明かすけれども、釈迦は始めて法身を証得したのか、長い間法身を証得しているのかまだ分からない。それゆえ第三に〔法身を証得してから今までの時間の〕長短を明らかにする。すべての仏は多くの場合、前の二つの意義を備えている。釈迦の場合は三句すべてを備えている。

問う。何を以ての故に但だ此の三義を明かすのみならんや。

答う。釈迦の応身に就いて、必ず此の三を備う。初めは則ち法身不二、迹身不一なり。未だ不二の身に生滅有りと為すや、生滅無しと為すやを知らず。故に次に法身に生滅無く、応身に生滅有るを明かす。法身に生滅無く応身に生滅有るを明かすと雖も、未だ釈迦は始めて法身を証すと為すや、久しく法身を証すと為すやを知らず。故に第三に次に久近を明かす。一切諸仏は多く前の二義を具す。釈迦は則ち具足して三句有り。

仏身に関する三種の正しい認識の間における順序関係を示す段である。第一に法身が不二で、迹身

が不一であるという認識が得られても、その不二の法身に生滅があるかどうかをまだ認識できないので、第二に法身に生滅がなく、応身に生滅があることを認識させる。ところが、まだ釈尊が法身を証得したのが久しい過去なのか始めてなのかの認識が得られないので、第三に釈尊は過去久しい以前に成仏し、未来も不滅であることを認識させるのである。釈尊の場合は第三まで説かれるが、普通の仏の場合は第二まで説かれる。釈尊の場合は、ブッダガヤの菩提樹下で始めて成仏したという立場をずっと取ってきたので、第三の認識が改めて示されなければならなかったからである。

質問。三身についてどのように権実を弁別するのか。

解答。法身はただ実であって権ではない。化身はただ権であって実ではない。応身には〔この〕二句がある。第一に、内に対しては法身と相応するのを応身と名づける。法身が常住である以上、応身もまた常住である。これはとりもなおさず応身は真実であって権ではないということである。それゆえ『涅槃経』には「諸仏の師とするものはいわゆる法である。法が常住であるから、諸仏もまた常住である」とある。第二に、外に対しては大乗を受けるべき衆生のあり方と相応して、浄土で成仏するから応身と名づける。この応身は権であって実ではない。それゆえ七巻の『金光明経』には「応身と化身の二身は名前だけの存在であって、真実ではない。一瞬一瞬生滅するので、無常と名づける」とあるのは、その証拠である。

三義を認識した以上、すぐに仏を認識する。それゆえ今、念仏三昧はますますしっかりしたものになる。さらにこの三種を合わせて二義とする。前の二義は、それで〔仏の〕身の権実を明らかにし、

後の一義はそれで寿命の権実を明らかにする。『涅槃経』もまた〔仏の〕長寿と金剛身とを明らかにしている。ただこの〔長寿と金剛身の〕二つだけを明かす理由は、衆生にはただ肉体と寿命とだけがあるからである。これに準拠するから、またこの二つを明かすのである。

問う。三身云何んが権実を辨ずるや。

答う。法身は但だ実にして権に非ず。化身は但だ権にして実に非ず。応身は二句有り。一には内、法身と相応するを名づけて応身と為す。法身は既に常なるが故に、応身も亦た常なり。此れは即ち応身は是れ実にして権に非ず。故に涅槃経に云わく、「諸仏の師とする所は所謂る法なり。法は常なるを以ての故に、諸仏も亦た常なり」(1)と。二には外、大機と相応して、浄土に成仏するが故に応身と名づく。此の応身は是れ権にして実に非ず。故に七巻の金光明に云わく、「応化の両身は是れ仮名有にして、是れ真実に非ず。念念に生滅するが故に、名づけて無常と曰う」(2)と。則ち其の証なり。

既に三義を識れば、即便ち仏を識る。故に今、念仏三昧は倍復益を増す。又た此の三種を合して以て二義と為す。前の二義は以て身の権実を明かし、後の一義は以て寿の権実を明かす。涅槃経も亦た長寿と金剛身とを明かす(3)。但だ此の二を明かすのみなる所以は、衆生は但だ形と寿命とのみ有り。之れに随順して亦た斯の二を明かすなり。

（1）『南本涅槃経』巻第四、四相品、「諸仏所師所謂法也。是故如来恭敬供養。以法常故諸仏亦常」（大正一二・六二七下）を参照。（2）『合部金光明経』巻第一、三身分別品、「二身仮名不実、念念滅不住故」（大正一六・三六三中）を参照。（3）『南本涅槃経』の長寿品と金剛身品を指す。

三身の権実を明らかにする段である。権は方便の意、実は真実の意である。ここの三身は法身・応身・化身である。法身はただ実だけであり、化身はただ権だけであり、応身は二面を備えている。応身の第一面は、法身と合致している面であり、法身が常住である以上、この応身も常住であり、法身と同様ただ実だけである。第二面は、大乗を受けるべき宗教的あり方（大機）を教化の対象として、浄土において成仏する応身であり、化身と同様ただ権だけである。応身の第二面と化身との相違は、前者が大機を対象とする仏で、後者が大機の生じていないものに対して小乗の教えを説く仏であろう。

以上のように、仏身に関する三種の正しい認識が『法華経』において説き示されたのであるが、前の二つの認識は身の権実を示すものであり、第三の認識は寿の権実を示すものと規定されている。身の権実と寿の権実はある場合には区別されずに、身の権実として括られる場合が多いのであるが、この例のように区別される場合がある。寿の権実は如来寿量品の思想を指すのである。

質問。『大品般若経』には「どのように仏を念じるのか。憶念することがないからである」とある。憶念することがない以上、どのように〔仏を〕念じるのか。

解答。衆生と仏とが本来不二であることを理解すれば、すぐに仏が念じられる対象であり、衆生が念じる主体であるとは見ない。それゆえ自己とそれ以外のものはともに無くなり、認識の対象と認識の主体はどちらも静寂となる。それゆえ憶念することがないと名づけるのである。

質問。『大品般若経』にはこの経文があってもよい。今の経（『法華経』）はどこでこの念仏を明かしているのか。

解答。寿量品には「如来は三界〔の衆生〕の様相について、ここで死んだり彼しこで生まれたりする生死がないこと、また世にある者も涅槃に入る者もないこと、真実でもなく虚偽でもなく同一でもなく別異でもないことを、真実ありのままに知見する。三界〔の衆生〕が三界〔の衆生〕を見るのとは違う」とある。三界はとりもなおさず衆生のことである。それゆえ衆生と仏とは二つのものではないことが分かる。どうして念じる主体と念じられる対象ということがあろうか。それゆえ『中論』には「生死と涅槃とには二つの究極はない」とある。衆生と法身についても、その意義は同様である。これはとりもなおさず経論の根本中心である。これによって〔仏を〕礼し、念じる必要があるのである。

問う。大品に云わく、「云何んが仏を念ずるや。無憶を以ての故なり」(1)と。既に其れ無憶なれば、云何んが念ずるや。

答う。衆生と仏と本来不二なるを了すれば、即ち仏を所念と為し、衆生を能念と為すを見ず。故に内外並びに忘じ縁観倶に寂す。故に無憶と名づくるなり。

問う。大品に斯の文有る可し。今経は何処に斯の念仏を明かすや。

答う。寿量品に云わく、「如来は如実に三界の相の、生死の若しは退、若しは出有ること無く、亦た在世、及び滅度する者無く、実に非ず、虚に非ず、如に非ず、異に非ざるを知見す。三界の三界を見るが如からず」(2)と。三界は即ち是れ衆生なり。故に知る、衆生と仏と二無し。寧んぞ能念・所念の義有らんや。故に中論に云わく、「生死・涅槃に二際有ること無し」(3)と。衆生と法身の義も亦た是くの如し。斯れは即ち経論の大宗なり。必ず須らく斯れに依りて礼・念すべきなり。

（1）『大品般若経』巻第二十三、三次品、「云何菩薩摩訶薩修念仏。菩薩摩訶薩修念仏、不以色念、不以受想行識念。何以故。是色自性無。受想行識自性無。若法自性無、是為無所有。何以故。無憶故。是為念仏」（大正八・三八五中）を参照。（2）『法華経』如来寿量品、「如来如実知見三界之相無有生死若退若出、亦無在世及滅度者、非実非虚非如非異。不如三界見於三界」（大正九・四二下）を参照。（3）『中論』観涅槃品、「涅槃之実際　及与世間際　如是二際者　無毫釐差別」（大正三〇・三六上）を参照。

『大品般若経』には仏を念じる仕方について、憶念（念と同じ意味で、思いを集中すること）しないことによって仏を念じると説いているが、憶念しないことと仏を念じることとは矛盾するのではないかという疑問が提示される。これに対する答えは次のようである。仏と衆生は本来不二であるから、衆生が仏を念じるという行為において、念じる主体としての衆生と念じられる対象としての仏とのように、仏と衆生が二元的に対立させられることは誤りである。私たち衆生が仏を対象化して捉えないことが、憶念しない仕方で念仏することなのである。

第二の問答は、上に述べた、仏と衆生が本来不二であるという立場に立って念仏することが、『法華経』に説かれているかどうかを確認することについてである。吉蔵はその根拠として如来寿量品の文を引用している。吉蔵の解釈によれば、如来が三界の衆生の真実の様相を知見できることを説いているが、その衆生はとりもなおさず生死を越えた仏と同じであると解釈している。『中論』にも生死輪廻と涅槃との根源的な同一性が指摘されており、吉蔵はこれを衆生と法身との関係にも適用できるとしている。そして、この仏と衆生が本来不二であることが、『法華経』や『中論』に代表されるすべての経論の根本思想であり、これに則って念仏・礼仏しなければならないと結論づけられているの

である。

一〇 『法華経』の信仰・誹謗の果報

第十には、現在と未来の十方の衆生のために、真実ありのままに罪と福の果報を区別して明らかにしようとするので、この経を説く。もし一言でも法を非難したり、経を保持する人の悪口を言えば、大きな罪の報いを受ける。一瞬でも心のなかで喜べば、限りない福を招きよせる。そうである理由は、そもそも罪と福を論じると、道理に従うか背くかによって生じる。この経は真実の道理を説く以上、これを信じれば福が多く、これを非難すれば罪が重い。

ある古い注釈書に、経を説く理由をとても詳しく明らかにした。今はかいつまんで十門を明らかにするのである。

十には、現在・未来の十方の衆生の為めに、如実に罪福の果報を分別せんと欲するが故に、是の経を説く。如し一言、法を毀ち、及び持経の人を謗ずれば、則ち広大の罪報を獲(1)。一念随喜(2)すれば、則ち無辺の福を招く。然る所以は、夫れ罪福を論ずれば、理に乖符すること従り生ず。此の経は既に実理を説くが故に、之れを信ずれば福多く、之れを毀呰すれば罪重し。

一旧疏本に経を説く因縁を明かすこと甚だ広し。今略して十門を明かすなり。

(1)『法華経』を誹謗する罪は、『法華経』のいたる所で説かれている。たとえば、法師品、「若人以一悪言毀呰在家出家読誦法華経者、其罪甚重」(大正九・三一上)などを参照。(2)『法華経』を信じる功徳は、

『法華経』のいたる所で説かれている。たとえば、法師品、「如是等類咸於仏前聞妙法華経一偈一句乃至一念随喜者、我皆与授記、当得阿耨多羅三藐三菩提」（同前・三〇下）などを参照。また、随喜功徳品を参照。

現在と未来の十方の衆生のために罪福の果報を明示するために『法華経』を説くと言われる理由は、『法華経』が真実の道理を説く経典であり、罪福とはこの道理に従うか背くかによって生じるものであるからである。『法華経』を信じれば無限の果報があり、これを誹謗すれば広大な罪報がある。この節は、『法華経』に説かれる『法華経』自身への信仰の果報に着目したものである。

「ある古い注釈書に、経を説く理由をとても詳しく明らかにした」とあるのは、『法華玄論』巻第一の「序説経意」を指す。そこでは、『法華経』を説く理由を十七箇条列挙している。「来意門」の第三節から第八節まで、「序説経意」と内容が類同しているので、参照する必要がある。

以上、「来意門」の十節の内容を解説した。『法華経』は廻小入大の菩薩に対して菩薩行を説く経典であり、梵天王の二つの請願のうち、一乗を説いてくれるようにとの請願に応えた経典である。そして、三・四・六・七節は、この『法華経』の一乗思想に着目したものであり、五・八節は一乗思想と仏身思想に着目したものである。九節は仏身思想に着目したものである。十節は『法華経』に対する信仰の果報を明らかにしたものである。『法華経』の初分の一乗思想と後分の仏身思想をさまざまな表現の仕方で明らかにしようとしたことが分かる。

第二章 『法華経』の根本趣旨——宗旨門

一 宗と体の概念規定

第二に宗旨の門を明かすことについて。昔から今まで、宗旨と体とを明かすのに、ある場合は同一であると言われ、ある場合は相違があると言われてきた。

その相違するというのは、教を体となし、理を宗となすことである。それゆえ『涅槃経』には七善の経文を解釈して「法を知り、義を知る。法を知るというのは十二部経のことであり、義を知るというのは教によって表わされる理のことである」とある。それゆえ表わす主体としての教を経の体となし、表わされる対象としての理を経の宗となす。

宗と体とが同一であるというのは、表わされる対象としての理が宗旨である以上、明らかにする主体としての文もまた宗旨を明らかにするのであるから、宗と体とは不二である。今は、〔宗と体とが〕同一であるか、相違するかは、時に応じて用いればよく、大切なことは悟りを得ることであって、固

定した教義はないことを明らかにする。

第二に、宗旨の門を明かすとは、古より今に至るまで、宗旨と体とを明かすに、或は是れ一なりと言い、或は是れ異なり有りと言う。

其の異なると言うは、教を以て体と為し、理を以て宗と為す。故に涅槃に七善の文を釈して云わく、「法を知り、義を知る。法を知るとは、十二部経を謂い、義を知るとは、教の表わす所の理を謂う」(1)と。故に能表の教を以て、以て経の体と為す。所表の理、用以て経の宗と為す。

宗と体とは一なりと言うは、所表の理は既に是れ(2)宗旨なれば、能詮の文も還た宗旨を詮するが故に、宗と体とは不二なり。今、一と異とは時に随って之れを用い、貴きは悟りを得るに在り、義に定まり無きことを明かすなり。

(1)『南本涅槃経』巻第十四、梵行品、「菩薩摩訶薩住於大乗大般涅槃、住七善法得具梵行。何等為七。一者知法。二者知義。……菩薩若能如是了知十二部経、名為知法。云何菩薩摩訶薩知義。菩薩摩訶薩若於一切文字語言、広知其義、是名知義」(大正一二・六九三下―六九四上)を参照。引用文のなかの「十二部経」は、仏典を内容、形式の二面から、スッタ(経)・ゲイヤ(重頌)・ヴェイヤーカラナ(問答)・ガーター(詩偈)・ウダーナ(感興語)・イティヴッタカ(如是語)・ジャータカ(本生話)・ヴェーダッラ(教理問答)・アッブタダンマ(未曾有法)・ニダーナ(因縁)・アヴァダーナ(過去世物語)・ウパデーシャ(釈論)の十二に分類したものである。(2)底本「既是理宗旨」の「理」を甲本によって削る。

第二章は「宗旨門」である。宗は、先祖を祭るみたまやの意、一族の中心となる本家の意から、根本、中心となるものを意味するようになった。『法華経』の根本の趣旨が何であるかを明らかにする

章である。第一章の「来意門」が『法華経』に説かれる具体的な思想、教説を明らかにするのに比べて、本章は因果論、つまり、修行（因）とその果報という視点から『法華経』の根本趣旨を考察するものである。

ここでは、吉蔵以前に、宗旨（単に宗ともいう）と体とが異なるとする説と、同じであるとする説との二説があったことが明かされている。二説とも教を体とし、教によって表わされる理を宗としている点は共通である。ここで言う教は、言葉としての教えの意味である。ただ異なるとする説は、教と理とが互いに異なることに着目し、同じとする説は、教は理を明らかにするものである以上、教と理は合致するはずであることに着目したものである。吉蔵自身は、一方の説を取って他方の説を排する態度を拒絶し、いずれも時にしたがって活用すればよく、大事なことは衆生がそれによって悟ることであると結論している。つまり、学説の価値は、それを受けいれる衆生の悟りとの相対的な関係において評価しなければならないのであって、独立に学説の優劣を論じることはできないことを指摘している。吉蔵のこのような態度は、仏教的真理は所詮、言葉によって説明することができないという言葉の限界を認めることに基づいていると言えよう。しかし、言葉の限界を認めるからといって、すべての議論を拒否する態度は取っていないことにも注意する必要がある。言葉の限界を認めた上で、可能なかぎり、議論を尽くすのが、吉蔵の基本的な態度であると考える。

吉蔵は多くの経疏において、その経の宗旨を論じており、時に体との異同を論じていることがある。結論を言えば、吉蔵には宗と体とを区別しない場合と区別する場合の両説がある。全体的に言えば、「宗体」「体宗」のような熟語を用いたり、宗と体とを自由に入れ換えた文章表現が見えたり、宗と

体とが同一であることを積極的に主張するなど、宗と体とを区別する意識は稀薄である。宗と体とを区別する場合について言っても、区別するという態度をあくまで貫くといったものではない。というのは、吉蔵の『仁王般若経疏』は、智顗にならって、名・体・宗・用・教の五重玄義によって経を解釈することを目指したものであるが、そこにおいても、宗と体とを区別する別門に対して、区別しない通門をわざわざ取り挙げているからである。『法華遊意』の二説は能詮の言教(ごんきょう)を体とするものであったが、吉蔵自身が宗と体とを区別するときの体の概念は、能詮の言教を意味するのではなく、宗よりもさらに根源的な本体を意味した。たとえば、『観無量寿経義疏』には「不二を以て体と為し、因果を宗と為す」(大正三七・二三四下)とあり、『金光明経疏』には「正法中道を以て体と為し、三点四徳を宗と為す」(大正三九・一六〇中)とある。

二 『法華経』の宗旨に関する過去の三説

昔、会稽で『法華経』の宗旨について〔諸説を〕集めて解釈したが、全部で十三家あった。今はかいつまんで現在世間に流行しているものに、三説のあることを明かす。

昔、会稽に在りて法華の宗旨を撰釈するに凡そ十三家有り(1)。今略して即世(そくせい)、盛んに行なわるるものに、其れ三説有るを明かす。

(1)『法華玄論』巻第二「辨経宗旨」(大正三四・三七九中―三八二上)を指す。

会稽で著わされた『法華玄論』巻第二「辨経宗旨」（経の宗旨を辨ず）においては、『法華経』の宗旨について十三家の異説が紹介されている。本書では、以下に紹介されるように三説に整理されている。本書の三説と『法華玄論』の十三説との関係は、第一説が第十師の説、または第一師盧山慧遠の説と類似しており、第二説が第二師盧山慧龍の説に一致し、第三説が第五師光宅寺法雲の説と一致する。

㈠　万善の因を宗とする第一説

第一に、「万善という因をこの経の宗とする」とある。そうである理由は、この経は、文は七巻あるけれども、根本は一乗に帰着する。一乗とはとりもなおさず〔仏果の〕原因である。それゆえ乗は運び去るという意味を持っており、修行者を乗せて運び、原因から結果に到る。結果に到れば、それ以上進むことはない。このため乗ではない。『大品般若経』に「この乗り物は三界から脱出して薩波若に到着してとどまる」とある通りである。『大智度論』にはこの語を「乗は菩提に到ると、種智という名前に変化する」と解釈している。それゆえ、原因を乗とすることが分かる。『勝鬘経』には「仏果の上にさらに一乗という法の事を説くことはない」とある。それゆえ、果は乗ではないことが分かる。

質問。この経は初分に因門を明かし、後分に果門を論じるが、どうしてただ因乗だけを宗と規定するのか。

解答。後章に果を明らかにするのは、前の因を完成するためである。一乗という因を修行することによって、寿量品に明かされる長遠な仏寿という果を得るから、果を挙げて因を完成し、因を宗とす

る。

一に云わく、「万善の因を以て、此の経の宗と為す」と。然る所以は、斯の経は、文は七軸有りと雖も、宗は一乗に帰す。是れは即ち因なり。故に乗は運出を以て義と為し、行人を運載して因従り果に至る。果に至れば、則ち更に進趣すること無し。是の故に乗に非ず。大品に「是の乗は三界従り出でて薩波若の中に到りて住す」(1)と云うが如し。智度論に此の語を釈して云わく、「乗は菩提に到りて変じて種智と名づく」(2)と。故に知る、因を以て乗と為す。勝鬘経に云わく、「仏果の上に於て更に一乗法の事を説くこと無し」(3)と。故に則ち知る、果は乗に非ず。

問う。此の経は初分に因門を明かし、後分に果門を辯ず。云何んが偏えに因乗を以て宗と為すや。

答う。後章に果を辯ずるは、前の因を成ぜんが為めなり。一乗の因を行ずるを以て、寿量の果を得るが故に、果を挙げて因を成じ、因を以て宗と為す。

(1)『大品般若経』巻第六、出到品、「是乗従三界中出、至薩婆若中住」(大正八・二五九下)を参照。文中の「薩婆若」はサルヴァジュニャ(sarvajña)の音写で、一切智のこと。(2)『大智度論』巻第五十、「是乗是菩薩法乃至金剛三昧。是諸功徳清浄、変為仏法」(大正二五・四二〇下)を参照。(3)『勝鬘経』一乗章、「説一乗道法、得究竟法身。於上更無説一乗法身(「身」を「事」に作るテキストもある)」(大正一二・二二一上)を参照。

第一説は万善の因を『法華経』の宗旨としている。仏果を完成させるためのすべての善なる行為が仏果に相対して因と規定されるので、万善の因と言われる。すなわち、万善=因なのである。万善の

因が経の宗と規定される理由は、七巻からなる『法華経』の根本が一乗であるからとされる。乗とはヤーナ（yāna）の翻訳である。ヤーナは乗り物の意味で、教えをたとえる。乗は乗り物として人々を目的地まで運んでくれるので、本文にあるように、乗は運出の意味であり、修行者を乗せて因から仏果に運んでくれる働きを持っていると説明される。目的地、すなわち、仏果に到着してしまえば、さらに進む必要はないので、仏果においては乗はもはや乗とは言えなくなる。そこで、乗はあくまで因を意味するとされるのである。

また、『法華経』を二段に分け、初分は因門、後分は果門をそれぞれ明かすという立場から、因＝乗のみを宗とするのは不合理であるという批判に対しては、後分の果門（如来寿量品に説かれる長遠なる仏果）は初分の因門を成立させるための副次的存在であるから、根本はあくまで因にあると答えている。

(二) 果を宗とする第二説

第二に、ある人は「この経は果を宗とする」と言う。そうである理由は、そもそも経の宗を認識しようとするならば、経の題名を見るのが適当である。題名に妙法というのは、如来の霊妙な智慧を本体としているのである。煩悩の汚れを洗い流して、汚れが無くなるのを、妙と名づける。動いて衆生のために軌範となるのが、とりもなおさず法と呼ぶ理由である。因位からずっと麁法がまだ無くならなければ、妙と呼ぶことはできない。果徳を妙法とする以上、とりもなおさず果徳を経の宗とする。そこで釈迦は奥深い言葉ではじめて仏智の大変深いことを宣言して讃え、多宝〔如来〕はすばらしい

と讃えて偉大な智慧の平等なるさまを讃える。〔これが〕とりもなおさずその証拠である。

二には有る人言わく、「此の経は果を以て宗と為す」と。然る所以は、夫れ経の宗を識らんと欲すれば、宜しく経題を観るべし(1)。題に妙法と云うは、如来の霊智を謂いて体と為すなり。塵滓を陶冶し、衆塵斯に尽くるが故に名づけて妙と為す。動じて物の為めに軌と作る。即ち法と称する所以なり。因位自り以来、麁法未だ尽きざれば、称して妙と為すを得ず。既に果徳を以て妙法と為せば、即ち果徳を以て経の宗と為す。是を以て、釈迦は玄音を以て始めて仏智の甚だ深きを唱歎し(2)、多宝は讃善して大恵平等と称す(3)。即ち其の証なり。

(1) 法雲『法華義記』巻第一に「夫欲識経旨帰、唯応諦思経題」(大正三三・五七四中)とあるように、本文と類似の考えが見られる。(2)『法華経』方便品、「爾時世尊従三昧安詳而起、告舎利弗、諸仏智慧甚深無量」(大正九・五中)を参照。(3)『法華経』見宝塔品、「爾時宝塔中出大音声歎言、善哉善哉。釈迦牟尼世尊。能以平等大慧教菩薩法仏所護念妙法華経、為大衆説」(同前・三二中—下)を参照。

第二説は果徳を経の宗旨としている。この結論を導くために主張されている方法が、経題を参照することである。本書の第三章は経題を解釈する段落を独立して立てているが、ここでも経題の重要性が示されている。そこで、第二説の主張者の立場から経題の「妙法」を解釈すると、妙は如来の霊妙な智慧を本体としており、法は衆生にとっての軌範という意味である。したがって、如来の霊妙な智慧という果徳を経の宗とするという考えである。

この第二説は、『法華玄論』において紹介される廬山慧龍の説であり、『梁高僧伝』の僧印伝に「後

に進んで廬山に住し、慧龍従り法華を諮受す。龍も亦た当世に名を著わす」（大正五〇・三八〇中）とあるように、僧印（四三五—四九九）に『法華経』を教授した人である。慧龍の法華疏は、智顗の『法華文句』や吉蔵の『法華玄論』にも何度か引用されている。

(三)　一乗の因果を宗とする第三説

第三に、ある人は「この経は一乗の因果をともに備えたものを宗とする」と言う。それゆえ初分に一乗の因を明かし、後章に一乗の果を明かす。蓮華を譬喩に借りるのは、この花は存在しなければそれまでだが、存在すればすぐに花と実がともに含まれるからである。この経は説かれなければそれまでだが、説かれればすぐに因と果とがともに明かされるのである。

　三には有る人言わく、「此の経は具さに一乗の因果を以て宗と為す」と。故に初分に一乗の因を明かし、後章に一乗の果を明かす。蓮花を借りて喩えと為すは、此の花は有らざれば而ち已みぬれども、有れば即ち花実倶に含めばなり。此の経は説かざれば而ち已みぬれども、説けば即ち因果双べて辨ずること有るなり。

第三説は『法華玄論』において紹介される光宅寺法雲の説である。実際に本文の文章と類似した表現は法雲の『法華義記』に見られる。たとえば、「今、此の法花は則ち因果を以て宗と為す。安楽自りの前には開三顕一して以て因の義を明かす。踊出自りの後には開近顕遠して以て果の義を明かす」（大正三三・五七四中）、「前に因の義を辨じ、後に果の宗を明かす。然れば則ち因果双べて説くは経の

正体なり」(同前・五七五中)、「此の花は有らざれば則ち已みぬれども、有れば則ち花実必ず倶なり。此の倶の義を用て、此の経の因果双べて説くを譬うるなり」(同前・五七四中)などである。

第三説は、第一・第二を折衷した説であり、一乗の因果を『法華経』の宗旨としている。第一説では、初分の因門と後分の果門との関係について、「後章に果を明らかにするのは、前の因を完成するためである」という立場から、因門のほうを重視していた。ところが、第三説では、初分の因と後分の果とを同じ比重で捉えるので、因と果とをともに宗旨とするのである。この法雲の説が最も流行したようである。なお、吉蔵における初分、後分は、すでに述べたように『法華経』の正説を二分したものである(七〇頁参照)が、法雲における初分は序品から安楽行品までで、後分は従地涌出品以下を指すので注意を要する。

三　三説の批判

質問。今、明らかにすることは、古い他説と同じか、異なるか。

解答。今、経論を全体的に見渡すと、異なる四句に展開するのが適当である。第一に破って取らない。第二に取って破らない。第三に取りもし、破りもする。第四に取りもしないし、破りもしない。

> 問う。今明かす所は、旧と同じと為すや、他と異なると為すや。
> 答う。今総じて経論を観るに、宜しく四句の不同を開くべし。

> 一には破して取らず。二には取りて破せず。三には亦た取り亦た破す。四には取らず破せず。

吉蔵の『法華経』の宗旨観が、上に紹介した三説と同じか異なるかという問題について、四種の視点から答える。破るとは、ある説を論破して排する意であり、取るとは、ある説を採用する意である。この破と取という、学説に対する二つの態度を組み合わせて、「破而不取」「取而不破」「亦取亦破」（「亦立亦破」）「不取不破」（「不破不立」）の四種の視点を設定している。以下、順に考察しよう。

(一)　破して取らず

破って取らないというのは、今、古い〔説〕と同じでもなく、古い〔説〕と異なるのでもない。そうである理由は、これまでの〔説の〕意義を探求すると、〔それらの意義は〕成立しない。それと同じこともありえないし、それと異なることもありえない。上で述べた意義が実体あるものとして捉えることができない以上、だれと同異を論じるのか。

質問。どうして上で述べた意義を探求すると成立しないのか。

解答。今、三意によって推しはかると、すぐに上の意義が過失であることが分かる。

> 破して取らずと言うは、今、旧と同じからず、亦た旧と異ならず。然る所以は、上来の義を求むるに成らず。或は其れと同じかる可からず、或は其れと異なる可からず。上の諸義を求むるに既に不可得なれば、誰れと同異を論ぜんや。
> 問う。云何んが上の義を求むるに成らざるや。

答う。今、三意を以て往推するに、即ち其の前の義を失と為すを知る。

第一の「破而不取」は長文なので、九段落に区切って解説しよう。『法華経』の宗旨を因果的視点によってのみ捉える上述の三説はまったく成立せず、したがって、それらの説と同じか異なるかなどという議論そのものが成立しないと言われる。なぜそうなのか。以下、三つの観点から理由が示される。第一の批判は、三説はすべて因果を出ないものであるが、実は本質的な次元ではこの因果は成立しないと批判する。第二の批判は、因果の成立する相対的次元を認めたとしても、道理という絶対的次元に因果が存すると考えるのは有所得と批判する。有所得とは、対象を実体的なものとして捉えることで、すべての存在は固定的実体のない空であることを認識しない誤った考えとされる。以上の二つの批判は三説すべてに共通に向けられる批判である。第三の批判は、三説それぞれ個別になされる。第一説に対しては、乗を因の意味と規定するのは誤りで、経題を参照しても、果をこそ宗旨とするべきであるというものである。第二説に対しては、乗には因の意義もあることを指摘し、仏果だけを乗の内容として宗旨とすることも誤りであるというものである。第三説に対しては、『法華経』の初分は因ばかりでなく、盛んに果徳をも説いているというものである。

第一には、三師〔の説〕を全体としてまとめると、因果を出ない。ところが、『正観論』(=『中論』)は十家の因果を盛んに破っているので、すべての因果は成立しない。今、いくつかの門にかいつまんで題目をつけ、成立しない様相を示す。三師は万善を因となし、〔仏の〕寿命の長さを果となす以上、

あらゆる修行という因の中に〔仏の〕寿命の長さという果が有るのか、果が無いのか。もし果が有れば、とりもなおさず因には果を生じる能力がなく、果には因に報いる作用がないことになる。もしあらゆる修行という因に〔仏の〕寿命の長さという果が無いけれども、あらゆる修行をなしても、最終的に果を生じない。もしあらゆる修行という因に果が無いけれども、果を生じれば、あらゆる悪にもまた仏果は無く、〔同じ論理で〕当然仏果を生じるだろう。さらに『涅槃経』には「もし因の中に果が有る、因の中に果が無い、有りもするし無くもある、有るのでもなく無いのでもない、と言うならば、このような人はとりもなおさず仏法僧の悪口を言っており、魔につなぎ止められている。魔の一族である」とある。どうして一乗の因果の意義であろうか。

さらにまた、因の中に果が有る、因の中に果が無い、有りもするし無くもある、有るのでもなく無いのでもない〔という考えは、それぞれ〕サーンキヤ、ヴァイシェーシカ、リシャバ、ニガンタ・ナータプッタの外道義であって仏法ではない。

一には、総じて三師を摂するに、因果を出でず。而るに正観論に盛んに十家の因果を破せば、則ち一切の因果成らず(1)。今、略して数門を題して、不成の相を示す。三師は既に万善を以て因と為し、寿量を果と為せば、万行の因の内に、寿量の果有りと為すや、果無しと為すや。如し其れ果有れば、即ち因に果を生ずるの能無く、果に因に酬ゆるの用無し。若し万行の因に寿量の果無くば、万行を修すと雖も終に果を生ぜず。若し万行の因に果無くして果を生ぜば、万悪にも亦た仏果無くして、応に仏果を生ずべし。又た大経(2)に云わく、「若し因中有果・因中無果・亦有亦無・非有非無と言わば、是くの如きの人は即ち仏法僧を謗じ、魔に繋属す。是れ魔の眷属なり」(3)と。豈に是れ一乗の因果の義ならんや。

又た、因中有果・因中無果・亦有亦無・非有非無は是れ僧佉(4)・衛世師(5)・勒(6)沙婆(7)・若提子(8)の外道の義にして仏法に非ず。

（1）『正観論』は『中論』の別名。『中論』観因縁品には因果についての議論があるが、十家の因果を破すと言われる場所を特定できない。（2）底本の「大品経」を甲本によって「大経」に改める。（3）『南本涅槃経』巻第二十三、光明遍照高貴徳王菩薩品、「若言因中先定有果及定無果定非有非無果、当知是等皆魔伴党、繋属於魔」（大正一二・七六〇中）を参照。（4）インドのサーンキヤ派のこと。数論派外道。（5）インドのヴァイシェーシカ派のこと。勝論派外道。（6）底本の「勤」を続蔵本の頭注に「勤疑勒」とあるのにより、「勒」に改める。（7）ジャイナ教の祖の一人、リシャバのこと。吉蔵『百論疏』巻上之中、「勒沙婆者、此云苦行仙。其人計身有苦楽二分、若現世併受苦尽而楽法自出。所説之経名尼健子有十万偈」（大正四二・二四四中）を参照。（8）ジャイナ教の祖の一人、ニガンタ・ナータプッタのこと。

第一の批判は、『法華経』の宗旨に関する三説はいずれも因果を出ないというものである。第一説が万善の因を、第二説が仏の果徳を、第三説が前の二説を折衷して、因と果とをともに『法華経』の宗旨としたのであるから、吉蔵のこの認識は正しい。そこで、吉蔵は万善の因に仏の寿命の長さという果（要するに仏果のこと）が有るのか無いのかという問題を設定することによって、因中有果説（因の中にあらかじめ果が有るとする説）・因中無果説（因の中にあらかじめ果はなく、後に因の作用によって果が生じるという説）というインドの外道の因果論に還元し、この因果論を批判する論理を三説の批判に適用するのである。

もし万善の因に仏果があらかじめ存するとするならば、果がはじめから存するのであるから、因が果を生じるのではないことになる。そうであれば、因には果を生じる作用がなく、果には因に対応して生じるという作用が無くなってしまう。また、逆に万善の因に仏果がなければ、どんなに修行しても、結局仏果を生じることはできないはずである。もしできるというならば、万悪にも仏果が当然備わっていないから、備わっていないという同じ理由で、仏果を生じることになってしまう。いずれの場合も大変不都合なことになってしまう。そもそも、そのような因の中に果が有るとか無いとかという立場が誤っていたのである。

吉蔵は以上のように、因中有果説・因中無果説を批判している。『涅槃経』には、因と果との関係について四句分別して、上に示した因中有果説・因中無果説にさらに因中亦有果亦無果・因中非有果非無果の二つを加えている。そして、これら四つの因果論は仏・法・僧の三宝を非難するものであり、仏道を妨げる魔に束縛されたものであり、このような誤った考えを持つものは魔の仲間であるとまで言われている。もし、そうであれば、どうしてこのような誤った因果論が『法華経』に説かれる一乗の因果と同じ内容であろうか。そんなはずはない、というのが吉蔵の主張する論理である。

最後に因果に関する四句分別がインドのどんな外道説を指すのかを、具体的に示している。因中有果説はサーンキヤ説である。サーンキヤ説はインド六派哲学の一つで、開祖はカピラと言われる。純粋精神（プルシャ）と根本物質（プラクリティ）の二元論を立てる。根本物質は純質・動質・暗質の三つの構成要素より成り、純粋精神の観照によって、その平衡状態が崩れ、世界の展開が始まる。これを転変説（てんぺんせつ）と呼ぶ。展開される世界という結果は、原因である根本物質のなかに未展開の状態で存在する、

という因中有果説を立てるのである。展開されるものは、統覚、自我意識、十一の器官（眼・耳・鼻・舌・皮膚・発声器官・手・足・排泄器官・生殖器官・心）、五つの微細な元素（音声・可触性・色形・味・香り）、五つの粗大な元素（虚空・風・火・水・地）であり、これらが、順に次々に展開することによって世界が成立するのである。

次に、因中無果説はヴァイシェーシカ説であり、これも六派哲学の一つである。開祖はカナーダと言われる。この派は多くの原子、または要素が集まり結合して世界を構成すると説く。これは転変説とは反対に、因の中に果はなく、したがって、はじめは非存在であった果が因の作用によって新たに生じるという説である。これを新造説と呼ぶ。

以上の因中有果説と因中無果説との二説はインドにおける外道説にその起源を求められるが、残りの二説が実際にリシャバとニガンタ・ナータプッタの説であるかどうかは疑わしい。つまり、インドにおいてそのような結びつきが主張されていたかどうか、筆者は寡聞にして知らない。むしろ中国において想像されただけではないのかと推定される。吉蔵の『百論疏』（提婆の『百論』の注釈書）には、インドの外道は因果について三種類の考えを持っていたとする。つまり、第一に因も無く果も無いとする説。これは善業も悪業も認めず、その報いも認めないもので、六師外道の一人、プーラナ・カッサパの説であろう。第二に因は無いが果は有るとする説。これは現在の輪廻という苦の果を認めるが、そのような結果になったのはまったくの偶然であり、特定の原因などないとする考えである。これも六師外道の一人、マッカリ・ゴーサーラ（アージーヴィカ教の開祖）の説であろう。第三に因も有り果も有りとする説で、これはさらに四つに分類される。すなわち、「因果有るに就いて、復た四師有り。

一に僧佉は因中に有りと執す。二に世師は因中に無しと執す。三に勒沙婆は亦た有り亦た無し。四に若提子は有に非ず無に非ず」（大正三〇・二八七下）とある。この記述は本書のそれと同じである。

さらにまた、あらゆる修行をなすことを因とし、〔仏の〕寿命の長さを果とする場合、あらゆる修行という因は果の生じるのを待って滅するのか、果〔の生じるの〕を待たないで滅するのか。もし果の生じるのを待って滅するならば、〔因が〕常住であると名づける。もし果の生じるのを待たないで滅するならば、〔因が〕断滅すると名づける。断滅・常住である以上、因果を成立させない。何をこの経の宗とするのか。

さらにまた、断滅・常住である以上、一乗妙法の妨げとなる。どうして法を妨げるものを宗とするのか。

さらにまた、もし一瞬の心の善が継続して仏果にまで到ると言うならば、〔一瞬の心の善が〕滅してから継続するのか、滅しないで継続するのか。もし滅してから継続するならば、継続して生じるものはあるが、継続させる前のものがないことになる。もし滅しないで継続するならば、継続させる前のものはあるが、継続して生じるものがないことになる。どうして仏果にまで継続するのか。経論によって推しはかると、いずれもこの因果はないのであり、だれと同一であり、また異なるのか。

又(1)た万行を修するを因と為し寿量を果と為さば、万行の因は果起こるを待って滅すと為すや、果を待たずして滅すと為すや。若し果起こるを待って滅せば、則ち名づけて常と為す。果起こるを待たずして滅せ

ば、則ち名づけて断と為す。既に是れ断常なれば、則ち因果を成ぜず。何を以て此の経の宗と為すや。
又た既に是れ断常なれば、則ち一乗妙法を障う。云何んが法を障うるを用て宗と為すや。
又た若し一念の善相続して仏果に至ると言わば、滅し已わって続くと為すや、滅せずして続くと為すや。若し滅し已わって続けば、則ち能続有るも、所続無し。若し滅せずして続けば、則ち所続有るも、能続無し。云何んが続いて仏果に至らんや。経論を以て之れを推すに、並びに此の因果無く、誰れと同異ならんや。

（1）底本「縦又」の「縦」を甲本によって削る。

先に、因と果との関係について、因が果を含んでいるかどうかについて四句分別をなし、因果の成立しないことを主張した。これは空間的な視点からの因果批判であったが、ここは修行の因と仏果との関係について、実は因果の関係が成立しないことを時間的な観点から論証する段である。二つの論証が示されている。第一に、因と果の関係においては因が果に先行すると考えられているが、この場合因が滅するのは果が生じてからか、果が生じる前においてかのいずれかである。前者の場合は果が生じても、まだ因が存続することになり、このことを認めれば、因は滅することがなく常住であるという常見に陥る。後者の場合は果が生じる前に因が滅し、実際にはその因が果を生じる能力があるのかどうか曖昧となり、結局因は無能であるという断見に陥る。このような断見・常見においては、因果の関係は成立しないとされる。一般的に言えば、原因と結果との関係は、ある条件Aの下にBという現象が必ず生起するという場合、Aが原因でBが結果と呼ばれる。ここでは修行によって仏果を

獲得するのであるから、修行が因で仏果が果であり、仏教においても通常このように表現して何ら問題はない。ところが、吉蔵は本質的な立場から、因と果をあらかじめ実体として措定すると、上述の断見・常見という誤った考えに陥るので、これを否定し、あくまで関係性における非実体的なものとして因と果とが設定されると考えたのである。この考えを承けて、断見・常見は一乗妙法を妨げるものであるから、『法華経』の宗旨たりえないと主張する。

第二に、微々たる善が継続して最後に仏果にまで到達するという場合、前の善と後の仏果との関係においてそれぞれを実体的に捉えれば、前が滅して後が生じるか、前が滅しないで後が生じるかのいずれの場合においても、継続ということが成立しないと言われる。

現代において普通言われる原因と結果の議論に比べて分かりにくい論証であるが、因と果とを実体として捉えた場合の矛盾を指摘したものであると思われる。この段の最後で、このような実体的な因果が成立しない以上、成立しない因果を『法華経』の宗旨とする三説と、吉蔵の説が同じか異なるかは論じることができないと結論づけている。

第二に、たといこの因果があっても、彼がそのまま道理にこの因果があると思うならば、有所得を成立させる。『経』には「有所得ならば、道がなく果がない」とある。どうして宗とするのか。

さらにまた有所得について、『経』には「動かず、出ない」とある。〔動かないことと出ないこと〕どちらも乗の意味ではない。どうして経の宗とするのか。『涅槃経』には「有所得とは無明と名づける」とある。どうして無明を平等な偉大な智慧である経（『法華経』）の宗とするのか。「有所得とは二

十五有の名である」と。どうして二十五有を多くの徳を有する経（『法華経』）の宗とするのか。

二には、縦い此の因果有りとも、彼れは便ち道理に此の因果有りと謂えば、則ち有所得を成ず。経に云わく、「有所得なれば、道無く果無し」(1)と。何を以て宗と為すや。

又た有所得とは、経に云わく、「動ぜず出でず」(2)と。都て乘の義に非ず。云何んが用て経の宗と為すや。涅槃経に云わく、「有所得とは名づけて無明と為す」(3)と。寧んぞ無明を用て、平等大慧の経の宗と為すや。「有所得とは、二十五有に名づく」(4)と。云何んが二十五有を用て衆徳の経の宗と為すや。

（1）出典未詳。（2）出典未詳。（3）『南本涅槃経』巻第十五、梵行品、「有所得者、名為無明」（大正一二・七〇六下）を参照。（4）『南本涅槃経』巻第十五、梵行品、「有所得者、名二十五有」（同前）を参照。二十五有は衆生が輪廻する世界を二十五種に分けたもの。具体的には、四悪道（地獄・餓鬼・畜生・阿修羅）、四洲（弗婆提・瞿耶尼・欝単越・閻浮提）、六欲天（四王天・三十三天・閻魔天・兜率天・化楽天・他化自在天）の欲界の十四有、初禅天、大梵天、二禅天、三禅天、四禅天、無想天、五浄居天（無煩天・無熱天・善現天・善見天・色究竟天）の色界の七有（五浄居天を一有と数える）、四空処天（空無辺処天・識無辺処天・無所有処天・非想非非想処天）の無色界の四有の合計二十五有である。

第一の批判において、固定的実体として因と果とを立てると、因果が成立しないことを述べた。しかし、吉蔵は、関係性において因と果とが成立する次元をまったく無視することはしない。つまり、因果の成立する相対的次元を認めるのである。私たちの言語習慣のなかで、因と果を区別して使用することの有効性を承認するのである。ただし、第二の批判は、因果の成立する相対的次元を認めたと

しても、道理という絶対的次元に因果が存すると考えるのは有所得であると批判する。有所得とは、空の認識とまったく対立する誤った認識とされ、吉蔵はあらゆる場面で、無所得空、無所得中道を主張するのである。

ここでは、有所得について、経典を引用して四つの欠陥を指摘している。第一に、有所得には道がなく果がないと言われ、果徳を宗旨とすることが不可能となってしまう。第二に、有所得は不動不出と言われ、『法華経』の一乗の乗（乗り物）の意義と矛盾する。第三に、有所得は無明（根源的無知の意で、智慧とまったく対立する概念）のことだと言われ、平等大慧の経と規定される『法華経』と矛盾する。第四に、有所得は二十五有という輪廻的世界の迷える生存のことだと言われ、多くの徳を有する『法華経』と矛盾する。

質問。『大品般若経』と『涅槃経』には自ら有所得・無所得を論じることがあってよい。『法華経』には、〔仏に〕頭を下げたり、手を挙げたりするようなごくわずかな善でも、どれもみな仏の悟りを完成することを明かしている。どうして有所得の善は一乗ではないと選び捨てるのか。

解答。有所得と無所得とは、思うに多くの経の帰着すべき趣旨であり、聖人の観察の奥深い集まり場所であり、得失の根本を明らかにし、仏教の偏り（かたより）・正しさを示す。どうして『法華経』に当てはまらないことがあろうか。

さらにまた、この経の文は自ら有所得と無所得とを明らかにしている。今、かいつまんで三文を取り挙げる。

第一に最初に宗（根本趣旨）を開示するところで、すぐに「私は無数の巧みな手段によって衆生を指導し、多くの執著から離れさせる」とある。

第二に後の流通のところで富楼那が仏を讃えて「とてもすばらしい。世尊は智慧と巧みな手段によって衆生があらゆるところで貪り執著していることから救い出す」と言っている。「あらゆるところで貪り執著している」とは、小乗に執著し、大乗に執著し、三乗に執著し、一乗に執著することである。それゆえこの経が正面から無所得を明かすのが分かる。

さらにまた、この経は盛んに静かに滅していることについて語る。たとえば「この法は示すことができず、言葉で捉えるべき様相が静かに滅している」とあるようなものである。さらにまた、「諸法はもとからいつも静かに滅している様相である」とある。「静かに滅している様相」とは、とりもなおさず無所得、実相の別名である。この経が有所得を明かしていると言うべきではない。

問う。大品と涅槃と自ら有得・無得を論ず可し。法華経には、低頭挙手(1)の一毫の善(2)も並びに皆な仏道を成ずるを明かす。豈に有得の善は一乗に非ずと簡ばんや。

答う。得と無得とは、蓋し是れ衆経の旨帰、聖観の淵府にして、得失の根本を弁じ、仏教の偏正を示す。豈に法花を該羅せざらんや。

又た即ち此の経の文は自ら得と無得とを辨ず。今略して三文を挙ぐ。

一には初め宗を開いて即ち云わく、「我れ無数の方便を以て衆生を引導し、諸著を離れしむ」(3)と。

二には後の流通に、富楼那、仏を歎じて云わく、「甚だ奇なり。世尊は智恵方便を以て、衆生の処処に貪著するを抜出す」(4)と。「処処に貪著す」とは、小に著し、大に著し、三に著し、一に著す。故に知る、此

の経は正しく無所得を明かすなり。

又た此の経は盛んに寂滅を談ず。「是の法は示す可からず、言辞の相寂滅す」(5)と云うが如し。又た云わく、「諸法は本と従り来た常に自ら寂滅の相なり」(6)と。「寂滅の相」は、即ち是れ無得・実相の異名なり。応に此の経は有所得を辨ずと言うべからず。

(1)『法華経』方便品、「或有人礼拝　或復但合掌　乃至挙一手　或復小低頭　以此供養像　漸見無量仏」(大正九・九上)を参照。(2)底本の「一豪善之」を甲本によって「一豪之善」に改める。(3)『法華経』方便品、「吾従成仏已来、種種因縁種種譬喩広演言教、無数方便引導衆生令離諸著」(大正九・五下)を参照。(4)『法華経』五百弟子受記品、「世尊甚奇特、所為希有。随順世間若干種性、以方便知見而為説法、抜出衆生処処貪著」(同前・二七中)を参照。(5)『法華経』方便品、「是法不可示　言辞相寂滅」(同前・五下)を参照。(6)『法華経』方便品、「諸法従本来　常自寂滅相」(同前・八中)を参照。

有所得をめぐって一つの問答が展開されている。質問の趣旨は次の通りである。『法華経』方便品には、仏に対して供養する仕方がけっして完全なものではなく、不完全で些細なものであっても、すべて仏の悟りを完成することに直結することが説かれている。どんな些細なちっぽけな善行も成仏という結果をもたらしてくれるので、五世紀頃から『法華経』は万善同帰教と呼ばれた。具体的には、本文にあるように、頭を下げたり手を挙げたりして仏像に供養することが仏の悟りを完成することになると言われる。また、少年が遊びで草木や筆、または指の爪で仏像を描くという些細な善行もやがて成仏につながると説かれるのは有名なところである。ところが、質問者は、これらの些細な善行は

有所得の善であるから、『法華経』は有所得の善が成仏に結びつくことを認めているはずなのに、なぜ吉蔵は有所得の善を『法華経』の一乗と矛盾対立するものとして捨てるのか、と詰問する。

吉蔵の解答の趣旨は、有所得と無所得とはすべての経典、すべての仏たちの観察実践行の根本であり、仏教の得失、偏正を判別する基準であるから、当然『法華経』にも行き渡り当てはまるものである、というものである。具体的に『法華経』が有所得と無所得とを説き示す経文を三文（実は四文）引用している。第一の引用は、執著を離れさせるということを、有所得を捨てるという意味に解釈しているのである。第二の引用も「貪著」から救済することを有所得からの救済と解釈しているのである。第三の引用は、実は二箇所の引用がなされている。二文とも「寂滅」という語があり、吉蔵はこれを無所得、実相の別名と解釈している。寂滅は絶対の静寂という宗教的境地を指す場合があり、その場合はニルヴァーナ（涅槃）を意味することもある。吉蔵は、寂滅を執著を離れた境地と解釈して、無所得と同義と考えたのであろう。また、寂滅が諸法の本来のあり方であるから、実相（真実の姿）と同義と考えたのであろう。

第三に、この経の文によってこれを責める。もし乗が因であると言うならば、この義はそうではない。今、『法華経』を講じるのであるから、『法華経』を証拠とするのが適当である。『法華経』には三車・一車はすべて果であることを明かしている。それゆえ譬喩品に「今、この三車はすべて門の外にある」とあるのは、とりもなおさず三界を越えた果徳を車としている。それゆえ下の譬喩との対応には、すべて果徳によってこれと対応させている。涅槃を挙げて羊車に対応させ、自然慧を挙げて鹿

車に対応させ、仏果の四徳の智を挙げて牛車に対応させ、大涅槃という果徳を挙げて大車に対応させている。それゆえ「すべて如来の滅度によって滅度させる」とある。

さらにまた、仏果の多くの徳を挙げて大車に対応させている。それゆえ「[衆生に]すべて仏たちの解脱三昧を与える」とある。それゆえ「平等に大車を与える」と名づける。それで三車・一車はみな果乗であって、因乗ではないことが分かる。

さらにまた、この経を妙法と呼ぶ。妙法とは仏果である。徳はすべて完全であり、累はすべて尽きているので妙と名づけ、徳がまだ完全ではなく、累がやはりまだ尽きていなければ、妙とは名づけないので、当然果を宗そのものとするべきである。因は宗そのものではないのである。

三には、則ち此の経の文を用て之れを責む。若し乗は是れ因なりと言わば、是の義然らず。今、法花を講ずるに、宜しく法花を以て証と為すべし。法花には三車・一車皆な悉く是れ果なるを明かす。故に譬喩品に云わく、「今此の三車は皆な是れ門の外に在り」(1)と。即ち三界の外の果徳を車と為す。故に下の合譬(2)に、皆な果徳を以て之れに合す。涅槃を挙げて羊車に合し、自然恵(じねんえ)を挙げて鹿車に合し、仏果の四徳智を挙げて牛車に合し、大涅槃の果徳を挙げて大車に合す(3)。故に云わく、「皆な如来の滅度を以て之れを滅度せしむ」(4)と。

又た仏果の衆徳を挙げて、以て大車に合す。故に云わく、「悉く諸仏の解脱三昧を与う」(5)と。故に「等しく大車を賜う」(6)と名づく。則ち知る、三車・一車は皆な是れ果乗にして因乗に非ず。

又た此の経は秤(7)して妙法と名づく。妙法とは、仏果なり。徳円かならざる無く、累尽きざる無きが故に名づけて妙と為し、因は徳未だ円かならず、累猶お未だ尽きざれば、名づけて妙と為さざれば、則ち応に果を以て正宗と為すべし。因は正宗に非ざるなり。

（1）『法華経』譬喩品、「如此種種羊車鹿車牛車今在門外、可以遊戯」（大正九・一二下）を参照。（2）底本「下合譬談」の「談」を甲本によって削る。（3）『法華経』譬喩品、「若有衆生内有智性、従仏世尊聞法信受、慇懃精進欲速出三界自求涅槃、是名声聞乗。如彼諸子為求羊車出於火宅。若有衆生従仏世尊聞法信受、慇懃精進求自然慧、……若有衆生従仏世尊聞法信受、勤修精進求一切智仏智自然智無師智如来知見力無所畏、……我有無量無辺智慧力無畏等諸仏法蔵。是諸衆生皆是我子、等与大乗。不令有人独得滅度、皆以如来滅度而滅度之。是諸衆生脱三界者、悉与諸仏禅定解脱等娯楽之具。皆是一相一種聖所称歎、能生浄妙第一之楽」（大正九・一三中―下）を参照。文中、涅槃・自然慧・四種の智（一切智・仏智・自然智・無師智）があり、「大涅槃」とはないが、「浄妙第一之楽」をそのように解釈しているのであろう。（4）前注（3）の引用を参照。（5）前注（3）の引用を参照。（6）『法華経』譬喩品、「爾時長者各賜諸子等一大車」（大正九・一二下）、「以是妙車　等賜諸子」（同前・一四下）を参照。（7）「秤」は「称」の俗字。

第三の批判は、『法華経』の経文によって、三説それぞれを個別に批判することである。ここは第一説に対してである。第一説は前に見たように、乗（乗り物。教えをたとえる）を因の意味と規定している。これに対して、吉蔵は二つの観点から乗が果であることを論証しようとしている。第一の方法は、譬喩品に出る羊車・鹿車・牛車の三車、大白牛車の一車はいずれも果を意味するものとして説明されているというものである。まず、「三車が門外にある」というのは、三車が六道輪廻の範囲である三界の外にあるという意味であるから、果徳を車としているのである。また、合譬のところで、羊車・鹿車・牛車・大白牛車がいったい何を象徴しているのかを説明して、それぞれ涅槃・自然慧・仏果四徳智・大涅槃果徳という果を象徴していると説明している。合譬とは、中国の経典注釈書の術語で、「譬に合す」と訓読し、理論的な説明を譬喩に対応させることである。つまり、経典において譬喩が

説かれた後に、経典自らがその譬喩の意味することを解説することである。ともあれ、乗り物というのは、現在地から目的地まで運んでくれるものであり、目的地までの過程を重視すると、因を意味すると解釈され、あくまで目的地が重要であると考える場合には、果を意味すると解釈される。因を意味すると解釈する第一説は、吉蔵の立場からは上のように批判されるのである。

次に第二の方法は、経題の「妙法」が仏果を意味するということである。完全な徳を持ち、すべての煩悩を断ち切っていることが仏果の意義であり、それではじめて妙と言われるのである。以上の二つの方法によって、果こそ『法華経』の正宗（宗旨そのもの）と結論づけられているのである。

次に第二について質問する。もし仏果だけを乗とするならば、これもまたそうではない。子供たちが車を求め、仏がすぐに車を与える。子供たちが車を得ることは、とりもなおさず子供たちが果を得ることである。それゆえ「このりっぱな車に乗って直ちに道場に到る」とある。すぐに因を乗となすことが分かる。どうして乗でないであろうか。さらにまた、『大品般若経』などの経はみな乗は因の意味であることを明かしている。どうして果だけを乗とすることができようか。

次に第二を問う。若し偏えに仏果を以て乗と為さば、是れも亦た然らず。諸子は車を求め、仏は即ち車を賜う。諸子車を得るは、即ち諸子果を得。故に云わく、「是の宝車に乗って、直ちに道場に至る」(1)と。即ち知る、因を以て乗と為す。寧んぞ乗に非ざらんや。又た大品等の経に皆な乗は是れ因の義なるを明かす(2)。何ぞ偏えに果を用て乗と為すことを得んや。

（1）『法華経』譬喩品、「乗此宝乗　直至道場」（大正九・一五上）を参照。（2）出典未詳。

ここは果を宗旨とする第二説に対する批判であり、乗には因の意義もあることを指摘し、仏果だけを乗の内容として宗旨とすることも誤りであると批判している。「りっぱな車に乗って直ちに道場に到る」という経文には、目的地（道場）に到着するまで、車に乗って行く点で、因の意義も含まれていることを指摘したのである。

次に、第三〔の説〕を破る。因果を宗とすることもまたそうではない。この経の初分は始めから終わりまで盛んに果徳を論じている。今、かいつまんで三つの証拠を引用する。第一には宗（根本趣旨）を開示するところで、略説して仏の智慧のとても深いことを讃えている。第二には仏知見を開くことについて広説している。第三には多宝〔如来〕は〔釈迦の〕説を証明して、偉大な智慧の平等なるさまを讃えている。それゆえ初分は始めから終わりまで盛んに果徳を論じており、因を明かすのではないことが分かる。

これら多くの理由によって三家の解釈を探求すると、どれもみな成立しない。それゆえこれらと同異を論じることはできない。

質問。なぜいくつかの考えを洗い清め破る必要があるのか。

解答。もし因果などの見解があれば、とりもなおさず有所得である。有所得は麁と名づけ、妙とは名づけない。有所得は非法と名づけ、法とは名づけない。有所得はとりもなおさず不浄で汚れた色が

ついたものであり、蓮華ではない。今、因果などの見解を停止させれば、とりもなおさず無所得である。無所得であるから妙法と名づけ、蓮華と呼ぶ。それゆえ経の宗である。

　次に第三を破す。因果を宗と為すこと、是れも亦た然らず。此の経は初分に始終盛んに果徳を談ず、今略して三証を引く。一には宗を開いて略説して仏の智慧の甚だ深きを歎ず(1)。二には広く仏知見を開く(2)を説く。三には多宝の証説に大恵平等を歎ず(3)。故に知る、初分に始終盛んに果徳を談じ、因を明かすに非ず。此の衆義を以て三家の解釈を求むるに、並びに皆な成ぜず。故に之(4)れと同異す可きこと無し。

問う。何が故に要ず須らく諸計を洗破すべきや。

答う。若し因果等の見有らば、即ち是れ有所得なり。有所得は之れを名づけて麁と為し、名づけて妙と為さず。有所得は名づけて非法と為し、名づけて法と為さず。有所得は即ち是れ不浄染著にして、是れ蓮花に非ず。今、因果等の見を息むるは、即ち是れ無所得なり。無所得の故に名づけて妙法と曰い、称して蓮花と為す。故に是れ経の宗なり。

（1）『法華経』方便品、「諸仏智慧甚深無量」（大正九・五中）を参照。（2）『法華経』方便品、「諸仏世尊欲令衆生開仏知見使得清浄、故出現於世」（同前・七上）を参照。（3）一三〇頁注(3)参照。（4）甲本により「之」を補う。

　ここは、はじめに、『法華経』の初分は因を明かし、後分は果を明かすから、因果をともに宗旨とするという法雲の第三説に対する批判をなしている。内容的には、『法華経』の初分は因ばかりでなく、盛んに果徳をも説いているということを、三つの証拠を挙げて論証している。実は法雲も「今、此の経

には因を明かすの処にも亦た果の義有り。即ち開仏知見と言う」(大正三三・五七四中)と述べて、吉蔵の挙げる第二の証拠に言及している。しかし、法雲が開仏知見について「前は則ち因の為めの故に果を明かす」(同前・五七四下)と述べているように、全体的には『法華経』の初分を因と見ていることは間違いのないところである。これに対して、吉蔵は初分は因と同様に果を説いていると捉えているのである。

以上のように、三説すべてが成立しないのであるから、これと吉蔵自身の説との同異を論じることは不可能であると結論づけられている。そこで、一つの問答が展開されている。つまり、なぜ上のように三説すべてが破られるのかという問いが設定される。それに対して、因果という見方は有所得であり、有所得は妙でもなく、法でもなく、蓮華でもないこと、因果という見方を無くせば、無所得であり、無所得こそ妙であり、法であり、蓮華の意義があるから、『法華経』の宗旨となることができることが答えられている。

質問。どうして有所得の見解を停止させることが、とりもなおさず妙法蓮華であることを知ることができるのか。

解答。今、かいつまんで三証を引用する。

第一に『正観論』に「因縁品からずっと諸法を推しはかり探求すると、有も無であり、無も無であり、亦有亦無も無であり、非有非無も無である。これを如・法性・実際・涅槃と名づける」とある。それゆえ有所得の因果を探求すると実体あるものとして捉えることができないということが、とりもなおさず妙法であることが分かる。

第二に『法華論』には、方便品の「私は無数の巧みな手段によって衆生を指導し、多くの執著から離れさせる」について、「執著に四種ある。第一に界に執著する。三界などのことである。第二に〔禅定の境〕地に執著する。欲界定地、乃至、滅尽定地のことである。第三に分の執著である。在家は五欲に執著し、出家は名誉・利益に執著する。第四に乗の執著である。小乗に執著し、大乗に執著することなどである」と解釈している。それゆえ執著するものがあるのは妙法と名づけず、執著するものがないのがとりもなおさず経の宗であることが分かる。

第三に関中の肇公の『百論序』には「ひっそりとして寄るべがないが、道理として自ら深い次元で合致し、さっぱりとして拠り所がないが、事実として真実を失わない。根本に返る道はここにはっきりと現われる」とある。それゆえ心に執著するものがないのがとりもなおさず妙法であり、この経の宗となすことが分かる。

問う。何を以て有所得の見を息むれば、即ち是れ妙法蓮花なることを知ることを得るや。

答う。今、略して三証を引く。

一には正観論に云わく、「因縁品従り来た諸法を推求（すいぐ）するに、有も亦た無、無も亦た無、亦有亦無も亦た無、非有非無も亦た無なり。是れを(1)如・法性・実際・涅槃と名づく」(2)と。故に知る、有所得の因果を求めて不可得なるは、即ち是れ妙法なり。

二には法花論に、方便品に「我れ無数の方便を以て衆生を引導して諸著を離れしむ」(3)と云うを釈すらく、「著に四種有り。一には界に著す。三界等を謂う。二には地に著す。欲界地、乃至、滅尽定地を謂う。三には分著。在家の五欲に著し、出家の名利に著するを謂う。四には乗著。小乗に著し、大乗に著す等なり」(4)

と。故に知る、著する所有るは妙法と名づけず、著する所無きは即ち是れ経の宗なり。
三には関中の肇公の百論序に云わく、「蕭焉(しょうえん)として寄無く、理として自ら玄会(げんえ)し、儵然(とうぜん)として拠靡(な)く、事として真を失わず。返(5)本の道は茲(ここ)に著わる」(6)と。故に知る、心に依著する所無きは、即ち是れ妙法にして、此の経の宗と為すなり。

(1)底本の「是名名」の「名」一字を甲本によって削る。(2)『中論』観涅槃品、「従因縁品来、分別推求諸法、有亦無、無亦無、有無亦無、非有非無亦無。是名諸法実相。亦名如法性実際涅槃」(大正三〇・三六中)を参照。(3)一四五頁注(3)参照。(4)『法華論』巻下、「彼処処著、或著諸界。或著諸地。或著諸分。或著諸乗。……」(大正二六・五下)を参照。(5)底本の「変」を『百論序』の本文によって「返」に改める。(6)『百論序』、「儵然靡拠而事不失真、蕭焉無寄而理自玄会。返本之道著乎茲矣」(『出三蔵記集』巻第十一所収。大正五五・七七中)を参照。

上で述べた、有所得の見解を無くして、無所得の立場になることが妙法蓮華であるという主張の理由について問われて、吉蔵は三つの経論を引用して答えている。第一の引用は『中論』観涅槃品の文で、青目の注の部分である。『中論』の第一章の観因縁品から第二十五章の観涅槃品まで、諸法(広く言えば、物質的存在、精神的存在のすべてを指す。具体的には『中論』で考察されるさまざまな概念を指し、涅槃や煩悩などもすべて含まれる)の存在に関して探求してきたが、有、無、亦有亦無、非有非無という四種のあり方すべてが成立しないことが諸法の実相(吉蔵の引用には出ないが、『中論』の原文には出る)、すなわち、諸法の真実の様相と言われる。そして、諸法の実相の同義語として、如・法性・実際・涅槃

が挙げられている。如はタタター（tathatā）の訳で、真如とも漢訳される。原義はそのようであることの意であり、言語や思慮を越えた諸法の真実のすがたを指す言葉として用いられるようになった。法性はダルマター（dharmatā）の訳で、諸法の本性の意味である。実際はブータ・コーティ（bhūta-koṭi）の訳で、真際とも漢訳される。原義は真実なる極限、究極の根拠の意である。涅槃はニルヴァーナ（nirvāṇa）の訳で、煩悩の火を吹き消した状態、絶対の静寂を意味する。因果も当然諸法に含まれるから、諸法の四種のあり方が成立しないということは、因果も実体的な存在としては成立しないことになり、これが諸法実相・如・法性・実際・涅槃と規定され、吉蔵によれば、これらは妙法と同義であると結論づけられるのである。『中論』の同じ箇所にも「諸の有所得皆な息めば、戯論皆な滅す。戯論滅するが故に諸法の実相に通達し、安隠（穏に通じる）道を得」とある。

第二の引用は『法華論』の文である。『法華論』はインドの唯識学派の思想家ヴァスバンドゥ（三五〇頃―四五〇頃。天親、世親と漢訳される）の著作で、インドの『法華経』の注釈書としては現存する唯一のものである。吉蔵はこれの注釈書『法華論疏』を執筆している。引用箇所は、方便品の「執著を離れさせる」の部分の注釈で、執著に四種類あることを述べている。つまり、これらの四種の執著を離れさせることが、そのまま妙法であり、『法華経』の宗旨であるというものである。引用文中の「地に著す」の地とは、禅定地のことで、禅定の境地を意味する。欲界地は欲界の禅定の境地のこと、滅尽定地は心の働きをすべて滅した禅定の境地で、声聞の四果（聖者の四種の位で、預流果・一来果・不還果・阿羅漢果のこと）のなかの不還果以上のものが修めることのできる禅定である。

第三の引用は鳩摩羅什の弟子、僧肇の『百論序』からのもので、心に拠り所、寄るべのないことに

着眼しての引用である。心に執著のないことが、そのまま妙法であり、『法華経』の宗旨であるというもので、第二の引用と同じ趣旨である。このように、吉蔵は徹底して有所得を批判して、無所得・無所著を主張しているのである。

(二) 取りて破せず

第二に、取るが破らないとは、これまで有所得の立場で断滅・常住に執らわれた心を余すところなく徹底して洗い清めて破る必要があり、そうして後に始めて仏の相対的関係の上に成立する概念設定という巧みな手段を用いる働きを明らかにすることができる。もし衆生が当然因を宗となすことを聞いて悟ることができるならば、すぐに〔その人の〕ために因を説く。もし衆生が当然果を宗となすことを聞いて悟ることができるならば、すぐに〔その人の〕ために果を説く。当然因と果のどちらをも宗となすことを聞いて悟ることができるならば、すぐに〔その人の〕ために因果を説く。三世の仏・菩薩たちが経を説き、論を制作する場合、その意は衆生が悟ることができることを宗そのものとすることにあるのであって、教えに固定したものはないのである。

第二に、取りて破せずとは、要ず須らく前来、有所得もて断常に執する心を破洗し、畢竟(ひっきょう)して遺(のこ)すこと無かるべく、然る後に始めて仏の因縁仮名の方便の用を辨ずるを得。若し衆生応に因を宗と為すを聞いて悟りを得べくんば、即ち為めに因を説く。応に果を宗と為すを聞いて悟りを得べくんば、即ち為めに果を説く。応に倶に因果を宗と為すを聞いて悟りを得べくんば、則ち為めに因果を説く。三世の諸仏菩薩は経を説き論

を造るに、意は衆生の得悟を正宗と為すに在りて、教に定まり無きなり。

第一の「破して取らず」において、徹底して有所得を破り無所得に到達した上で、はじめて仏が衆生を救済するために、諸法の縁起、相依相関の関係に基づいて、言葉によって究極的立場を説明するという方便の働きを論じることができるのである。ここにおいては、衆生の救済こそが第一義的事がらであるから、三説も衆生の悟りを得ることを条件として許容、肯定されるのである。吉蔵は、仏の経、菩薩の論が衆生の悟りを根本とし、けっして固定的なドグマのないことを明らかにして、三説がその存在意義を保有する場を設定しているのである。

質問。どうしてそうであることが分かるのか。

解答。全部で六つの証拠を引用する。

第一に『文殊問経』には「十八部の論と根本の二部はどれも大乗から出たもので、是もなく非もない。私の説は未来に生じるであろう」とある。

第二に『大集経』には「異なる五つの部派があるけれども、どれも如来の法界、および大涅槃を妨げない」とある。

第三に『摂大乗論』には「仏たちはただ利益を与えることだけを固定したものとしているが、教えには固定したものはない」とある。

第四に『大智度論』には六家が般若を解釈しているのを明かしているが、論主はその是非を判定し

ていない。どれも仏の口から出たもので、いずれも道を開示し、常に衆生に利益を与えるからである。経そのものでないことはない。

第五に『中論』観法品には「諸法には固定した様相はなく、仏たちは数かぎりない巧みな手段によって、ある場合はすべてが真実であると説き、ある場合はすべてが真実でない・真実でもあるし真実でないのでもある・真実でもなく真実でないのでもないと説き、四句はどれも悟りを得、みな仏の教えである」とある。

第六に求那跋摩(ぐなばつま)三蔵の遺文偈には「多くの議論はそれぞれ異端であるが、修行は道理として二つのものはない。片方にだけ執らわれれば、是非〔の対立〕があり、通達すれば、争いがない」とある。

それゆえ衆生の都合に合わせて、教えには固定したものはないのである。

問う。何を以て然るを知るや。

答う。凡そ六証を引く。

一には、文殊問経に云わく、「十八部の論、及び本の二は皆な大乗従り出ず。是も無く、亦た非も無し。我が説は未来に起こる」(1)と。

二には、大集経に云わく、「五部の不同有りと雖も、皆な如来の法界(ほうかい)、及び大涅槃を妨げず」(2)と。

三には、摂大乗論に云わく、「諸仏は唯だ利益を以て定まりと為せども、教に定まり有ること無し」(3)と。

四には、智度論に、六家、波若を釈するを明かすに、論主其の是非を判ぜず(4)。皆な仏口より出で、並びに能く道を開き、常に物を益すを以ての故に、正経に非ざること無し。

五には、中論観法品に云わく、「諸法に決定(けつじょう)の相無し。諸仏に無量の方便有りて、或は一切実を説き、或

は一切不実・亦実亦非実・非実非非実を説く。四句並びに皆な道を得、皆な是れ仏法なり」(5)と。
六には、求那跋摩三蔵の遺文偈に云わく、「諸論各異端なるも、修行するに理に二無し。偏執すれば是非有り、達せば違諍無し」(6)と。
故に知る、縁の宜しき所に適って、教に定まり無きなり。

(1)『文殊師利問経』巻下、「十八及本二　悉従大乗出　無是亦無非　我説未来起」(大正一四・五〇一中)を参照。「本二」とは根本分裂で生まれた上座部と大衆部のことで、「十八」は枝末分裂でできた部派の数。合わせて二十の部派が生まれた。(2)『大方等大集経』巻第二十二、虚空目分第十之一、「如是五部雖各別異、而皆不妨諸仏法界及大涅槃」(大正一三・一五九中)を参照。(3)出典未詳。(4)『大智度論』巻第十一、「問曰、般若波羅蜜是何等法。答曰、有人言、無漏慧根是般若波羅蜜相。……復有人言、般若波羅蜜是有漏慧。……復有人言、従初発意乃至道樹下、於其中間所有智慧、是名般若波羅蜜。……復有人言、菩薩有漏無漏智慧、総名般若波羅蜜。……復有人言、菩薩般若波羅蜜無漏無為不可見無対。復有人言、是般若波羅蜜不可得相、若有若無若常若無常若空若実是般若波羅蜜……」(大正二五・一三九上―下)を参照。(5)『中論』観法品、「諸仏無量方便力、諸法無決定相。為度衆生、或説一切実、或説一切不実、或説一切実不実、或説一切非実非不実。……而此中於四句無戯論、聞仏説則得道」(大正三〇・二五上―中)、「一切実非実　亦実亦不実　非実非非実　是名諸仏法」(同前・二四上)を参照。(6)『梁高僧伝』巻第三の求那跋摩(三七七―四三一。グナヴァルマン〈Guṇavarman〉の音写。主に『菩薩善戒経』などの大乗律の翻訳をなし、南林寺において初めて中国に戒壇を立てた)の伝に、「諸論各異端　修行理無二　偏執有是非　達者無違諍」(大正五〇・三四二上)とあるのを参照。

上で主張した命題、仏の説法はすべて衆生の救済のためになされるのであり、そこに固定的なドグ

マはないこと、したがって、学説そのものの是非を受け手の側の衆生と切り離して議論するべきではないことを示す証拠を六種挙げている。それぞれの引用の意図は容易に理解されるであろう。

㈢ 亦た立て亦た破す

第三に、立てもするし破りもするとは、因果などの三〔説〕は、経の文に出ているけれども、〔経の〕正しい意味ではないので、これを破る必要がある。立てるということは、今、一応、上の三師が明らかにした内容に対する。この経は因でもなく果でもない中道を体とし、因果などを経の大きな作用とする。

質問。因果などを作用となし、非因果を体とする。これはどの文に出るのか。

解答。方便品のなかには「このような偉大な果報のさまざまな性質や様相の意義」を明かしている。この偈は上の因果の法を頌(じゅ)している。次の偈にすぐに「この法は示すことができず、言葉で捉えるべき様相が静かに滅している」とある。この偈はとりもなおさず非因果の義を明かしている。それゆえ非因果を体となし、因果などを作用とすることが分かる。因果と非因果がそうである以上、〔乗の〕三・一、〔仏寿の〕近・遠、〔乗や仏寿の〕権・実もまたそうである。非三非一を体となし、三・一を作用となす。非近非遠を体となし、近・遠を作用となす。非権非実を体となし、権・実を作用となす。けれども他の義はただ経の作用を把握するだけで、経の体を認識しない。体を把握しない以上、どうして作用を把握するのか。たとい作用を把握しても、作用の義は成立しない。もし因が乗であると執らわれれば、すぐに果を非難することになる。果が乗であると執らわれれば、そのまま因を破ること

になる。それぞれ因果に執らわれて、すぐに因果をどちらも用いることを指弾する。

> 第三に、亦た立て亦た破すとは、因果等の三は経の文に出ずと雖も、是れ正意に非ざるが故に、須らく之れを破すべし。言う所の立とは、今、一往、上の三師の明かす所に対す。此の経は非因非果の中道を以て体と為し、因果等を経の大用と為す。
>
> 問う。因果等を用と為し、非因果を体と為す。此れ何れの文に出るや。
>
> 答う。方便品の中に、「是くの如き大果報の種種の性と相の義」(1)を明かす。此の偈は上の因果の法(2)を頌す。次の偈に即ち云わく、「是の法は示す可からず、言辞の相寂滅す」(3)と。此の偈は即ち非因果の義を明かす。故に知る、非因果を以て体と為し、因果等を用と為す。因果・非因果既に爾れば、三一・近遠・権実も亦た然り。非三非一を体と為し、三一を用と為す。非近非遠を体と為し、近遠を用と為す。非権非実を体と為し、権実を用と為す。然るに他の義は但だ経の用を得て経の体を識らず。既に体を得ざれば、云何んが用を得んや。設使い用を得るも、用の義成らず。若し因は是れ乗なりと執せば、即ち果を斥く。果は是れ乗なりと執せば、便ち因を破す。各、因果に執して、即ち双べて因果を用うるを弾ず。

(1)『法華経』方便品、「如是大果報　種種性相義」(大正九・五下)を参照。(2)いわゆる十如是の箇所、「所謂諸法如是相・如是性・如是体・如是力・如是作・如是因・如是縁・如是果・如是報・如是本末究竟等」(同前)を指す。(3)一四五頁注(5)参照。

「立てる」は、この場合、これまで用いられてきた「取る」と同義である。「亦た立て亦た破す」とは、三説を採用する面と批判する面との両面のあることを意味する。採用する面とは、非因非果の

中道を宗の体とし、因果を宗の用とすることである。三説の主張する因果を用として一部取り入れるからである。ここでは宗を体と用の二面から捉えている。体と用は、本体とその作用の意味で、中国仏教の議論の枠組みとしてしばしば使われる。体は因果などの相対概念による把捉を超越突破したものであり、その体の作用の面は因果などによって表現される。三説を批判する面とは、三説は用を捉えていても、体を捉えていないので、用は体の用なのであるから、真実には用の意義をも正しく捉えていることにはならないと批判することである。正しく捉えていないから、因が乗であるとか、果が乗であるとか、執らわれた考えに陥って、因果をともに用いることができないのである。

しかし、この経は始めから終わりまで四句を完備して乗の意義を明かしている。

第一に、因乗であって果乗ではない。つまり「子供たちがこのりっぱな車に乗って直ちに道場に到る」ということである。

第二に、果乗であって因乗ではない。それゆえ「仏は自ら大乗に住し、その獲得した法は禅定・智慧・力によって荘厳され、これで衆生を救済する」とある。

第三に、因果をともに乗となす。つまり前の二句を含む。

第四に、非因非果を乗となす。「この法は示すことができず、言葉で捉えるべき様相が静かに滅している」という意味である。

而るに此の経は始終、四句を具して乗の義を明かす。

一には、因乗は果乗に非ず。即ち「諸子、此の宝車に乗りて直ちに道場に至る」(1)なり。

二には、果乗は因乗に非ず。故に云わく、「仏自ら大乗に住し、其の得る所の法の如きは、定慧力もて荘厳し、此れを以て衆生を度す」(2)と。

三には、双べて因果を用うるを乗と為す。即ち前の二句を含む。

四には、非因非果を乗と為す。謂わく、「是の法は示す可からず、言辞の相寂滅す」(3)と。

(1) 一五〇頁注(1)参照。(2)『法華経』方便品、「仏自住大乗　如其所得法　定慧力荘厳　以此度衆生」(大正九・八上)を参照。(3) 一四五頁注(5)参照。

『法華経』に説かれる乗には、因・果・因果・非因非果の四種の意義が備わっていることを、経文を挙げて示している。

質問。乗は運び去るという意味である。非因非果はどうして乗であるか。

解答。非因果を説いて、衆生が四句、百非を超出するようにさせる。それゆえ真実の運び去るという意味と名づける。さらにまた、『経』には「仏性に五種の名称がある。五種のなかで、一乗と名づける」とある。しかるに、『経』に仏性は非因果であることを明らかにしている以上、一乗はどうして非因果でないことがあろうか。四句があるけれども、三句を乗の作用となし、第四句を乗の体となす。それゆえ上の三句を説いて、非因非果の第四句に帰着させる。また非因非果によるので、因果などの作用があるのである。

質問。昔の人ではだれが非因非果を経の体となしたか。

解答。『注法華経』は揚子江下流地方の道安・支道林・道壱・慧遠、黄河上流地方の羅什・僧肇・道融・道恒という八人の師の要説を採用して、経序を著述した。それゆえ「〔火〕宅を脱出して車を求める場合、いったいどれが小〔さい車〕でどれが大〔きい車〕であろうか。〔化〕城を消滅させて宝を採る場合、どれが〔三百由旬の〕近さでどれが〔五百由旬の〕遠さであろうか。〔『法華経』の〕教えは三乗・一乗を越えており、〔仏身の〕果は一丈六尺〔の釈尊の肉身〕を越えている」とあるのである。

問う。乗は是れ運出の義なり。非因非果は云何んが是れ乗ならんや。

答う。非因果を説いて、衆生をして四句を出で百非を越えしむ。故に真の運出の義と名づくるなり。又た経に云わく、「仏性に五種の名有り。五種の名の中に名づけて一乗と為す」(1)と。而して経は既に仏性は是れ因果に非ざるなりと明かせば(2)、一乗は豈に是れ因果に非ざるを得ざらんや。四句有りと雖も、三句(3)を乗の用と為し、第四句を乗の体と為す。故に上の三句を説いて非因非果の第四句に帰せしむ。亦た非因非果に由るが故に、因果等の用有るなり。

問う。古旧誰れか非因非果を用て経の体と為すや。

答う。注法花経は、江左の安・林・一・遠、河右の什・肇・融・恒の八師の要説を採りて経序を著わす。故に云わく、「宅を出でて車を求むれば、何れか小、何れか大なるや。城を滅して宝を採れば、孰れか近、孰れか遠ならんや、教は三一の表に凝り、果は丈六の外に玄なるなり」(4)と。

(1)『南本涅槃経』巻第二十五、師子吼菩薩品に仏性の異名として、第一義空・十二因縁・中道・一乗・

首楞厳定を挙げている（大正一二・七六七下―七六九中を参照）。一乗については「一乗者、名為仏性」（同前・七六九上）とある。（2）『南本涅槃経』巻第二十五、師子吼菩薩品、「非因非果名為仏性。非因果故常恒無変」（同前・七六八中）を参照。（3）底本の「三句四句」を底本の注記によって「四句三句」に改める。（4）この経序は現存しない。

上で、乗の第四の意味として非因非果を示したことについて、乗は衆生を因から果へ運ぶ働きを持つから乗なのであって、非因非果は乗ではありえないのではないかと疑問を呈している。しかし、非因非果は因果の規定を突破超越した究極的次元を指示したものであるから、この非因非果によって、四句分別（たとえば、諸法の存在性について、有・無・亦有亦無・非有非無の四つの選択肢を設定した上で、どの場合をも否定する、仏教の議論にしばしば見られる議論の仕方）や百の否定的表現によっても表わすことのできないとされる究極的次元へと衆生を導いてくれるのであるから、まさしく真実の乗たりえるのである。

また、一乗と仏性を同一視し、かつ仏性を非因果であると規定する『涅槃経』に基づき、一乗も非因果であることを述べている。そして、乗の因・果・因果・非因非果の四種の意義のうち、前三者を乗の用とし、非因非果を乗の体としている。ここでも、体・用の論理が適用されている。前三者が非因非果に帰着し、逆に非因非果によって前の三者が成立する関係を指摘している。

『注法華経』は南斉の在家の仏教信者である劉虬（りゅうきゅう）（四三八―四九五）の編集した『法華経』の注釈書であるが、現存しない。しかし、博引傍証で鳴る吉蔵の法華疏に五十回弱の引用があるので、その内

容の一端を知ることができる。彼は『法華経』『無量義経』の注釈書とそれぞれの経序を著わしたと言われるが、『無量義経序』のみ現存する。本文にある八人の僧の名は、順に道安（三一二―三八五）・支道林（支遁。三一四―三六六）・道壱（隆安年間三九七―四〇一に七十歳で死去）・廬山慧遠（三三四―四一六）・鳩摩羅什（三四四―四一三、または三五〇―四〇九）・僧肇（？―四一四）・道融（生没年未詳）・道恒（三四六―四一七）である。『注法華経』が非因非果を経の体としていると指摘される理由は、引用にあるように、火宅から脱出して求める車が大小の相対概念による把捉を越えており、また、化城を滅して宝処において宝を取る次元においては三百由旬と五百由旬という距離の遠近の差は越えられていることを示しているからである。

前者の三車火宅の譬喩はすでに解説した（七七頁参照）ので、化城喩品第七に説かれる化城宝処の譬喩について簡単に解説しよう。大変険しく、人もいない恐ろしい道を踏破して五百由旬の遠きにある宝処（宝のある場所）を目指す一団が、疲労と恐怖で、もう前進する気力も失せて、引き返そうとした。そのとき、一人の聡明な指導者が「かわいそうな者たちだ。いま、引き返してしまえば、宝を手に入れることはできない」と考え、方便の力によって、途中の三百由旬のところに幻影の城市（化城。城市は城壁に囲まれた都市の意）を作り出して、「皆、恐れるな。引き返すな。いま、この大きな城市で思う存分休むことができる。もしこの城市に入れば、速やかに安らかになることができる。もし前進して宝処（ここでは城市の中にあると示唆されている）に到着すれば、また去ることもできる」と呼びかける。人々は喜んで城市に入り、すでに五百由旬を踏破したと思い、安らかな気持ちになった。そのとき、指導者は人々が十分に休息して疲れが取れたのを知って、この城市を消滅させ、人々に「皆、さ

あ、宝処は近くにある。前の大きな城市は私が神通力によって作り出したもので、休憩するためのものであった」と打ち明けたのである。五百由旬の宝処は仏の大涅槃、究極の仏果を意味し、三百由旬の化城は声聞の涅槃・縁覚の涅槃を意味すると言われる。

(四)　破せず立てず

第四に、〔説を〕破るのでもなく立てるのでもないとは、けれども実相にはまだ破るべき三家の義もあったためしはないし、また立てるべき今の義もあったためしはない。もし破ることや、立てることがあれば、とりもなおさず言葉で述べることができるということであり、どうして「諸法は静かに滅した様相であり、言葉で述べることはできない」と言うのか。肇公の『涅槃無名論』には「須菩提は無言によって道を明らかにし、帝釈・梵天は聴くことを絶して花を降らし、釈迦はマガダ国で室を閉じ（梵天勧請があるまで説法しなかったこと）、浄名（維摩詰）はヴァイシャーリーで口を閉じる。それゆえ口はこれによって沈黙する。どうして説明がないと言えるか。説明では言うことのできないものなのである」とある。とりもなおさず『法華経』の「言葉で捉えるべき様相は静かに滅している」ということである。静かに滅しているので、どうして破ること、立てることが存在することがあろうか。もしこのように明らかに知ることができるならば、とりもなおさず『法華経』の宗旨である。

この四句（破して取らず・取りて破せず・亦た取り亦た破す・取らず破せず）は、思うに経論の根本中心であり、道を開示し病を打破する霊妙な方法である。これを採用して多くの義を貫く必要がある。

第四に、破するに非ず立つるに非ずとは、然るに実相(1)には未だ曾て三家の義の破す可きもの有らず、亦た未だ曾て今の義の立つ可きもの有らず。若し破有り立有らば、即ち是れ言を以て宣ぶ可し。何ぞ「諸法は寂滅の相にして、言を以て宣ぶ可からず」(2)と謂わんや。肇公の涅槃論に云わく、「須菩提は言無くして以て道を顕わし、釈梵は聴を絶して以て花を雨らし、釈迦は室を摩竭提に掩い、浄名は口を毘耶離に杜ぐ。故に口、之れを以て黙る。豈に辨無しと曰わんや。辨もて言うこと能わざる所なり」(3)と。即ち是れ法花の「言辞の相寂滅す」(4)なり。寂滅に寧んぞ破立の存す可きもの有らんや。若し能く此くの如く照達せば、即ち是れ法花の宗旨なり。

斯の四句は蓋し経論の大宗なり。道を開き病を斥くの妙術なり。必ず須らく之れを採りて、以て衆義を貫通すべし。

(1) 底本の「実」を甲本によって「実相」に改める。(2)『法華経』方便品、「諸法寂滅相　不可以言宣」(大正九・一〇上)を参照。(3) 僧肇『肇論』「涅槃無名論」、「所以釈迦掩室於摩竭、浄名杜口於毘耶、須菩提唱無説以顕道、釈梵約聴而雨華、斯皆理為神御、故口以之而默。豈曰無辯。辯所不能言也」(大正四五・一五七下)を参照。(4) 一四五頁注(5)参照。

ここは最後の第四の「破せず立てず」(「取らず破せず」)の項であり、言語による議論そのものを超越する実相においては、三説も吉蔵の説もはじめから存立しないことを指摘している。このことを主張するために、『法華経』や僧肇の『涅槃無名論』を引用して、究極的次元が言葉によって把捉することができないことを示しているのである。

以上のように、吉蔵は三説に対して「破して取らず」「取りて破せず」「亦た取り亦た破す」「取ら

ず破せず」の四つの視点から批判した。これを整理すると、言語による把捉を超越する実相においては上の三説や吉蔵自身の説も、その存在する余地はないこと（「取らず破せず」）、次に、言語による議論を認める次元においては、非因非果の中道を体とし、因果などを用となすと考えることができること（「亦た取り亦た破す」）、次に、『法華経』の宗旨を因果的視点によってのみ捉えることは有所得の説であり、有所得の説はすべて否定されること（「破して取らず」）、しかし、有所得を破し無所得に達した上では、三説がすべて許容、肯定されること（「取りて破せず」）が示されている。

第三章　『法華経』の経題＝妙法蓮華経の解釈――釈名題門

第三に経の題名を解釈する。あらためて七門を開く。第一に名をつける考えについての門。第二に名をつけることが異なることについての門。第三に〔名が〕変わること・変わらないことについての門。第四に〔名が〕いくつの義を備えるかについての門。第五に〔名が経の〕前〔にあるか〕後〔にあるか〕ということについての門。第六に翻訳についての門。第七に名を解釈することについての門。

第三に経の題目を釈す。更に七門を開く。一に名を立つるの意の門〔立名意門〕。二に名を立つること同じからざるの門〔立名不同門〕。三に転・不転の門〔転不転門〕。四に義を具うることの多小(ママ)の門〔具義多小門〕。五に前後の門〔前後門〕。六に翻訳の門〔翻訳門〕。七に名を釈するの門〔釈名門〕。

本章が『法華遊意』の十章のなかで最も分量が多い。中国においては、経題がその経典の思想の本質を表現するものとして重視されたことは、序章ですでに述べた通りである。智顗の『法華玄義』も実

にその三分の二が経題釈である。本章は本文にあるように七節に分けられている。訓読文にある［ ］には原語を入れておいた。

一　経典に名称を付す理由——立名意門

第一に名をつける考えについての門。『涅槃経』に「低羅婆夷は本当は油を食べないが、強いて食油と名づける。涅槃も同様であり、本当は名称・様相がないけれども、強いて名称・様相によって説く」と。涅槃はとりもなおさず『法華経』の別名である。涅槃に名称・様相がないが、強いて名称・様相によって説く以上、『法華経』もまた名称・様相がないが、強いて名称・様相によって説く。強いて名称・様相によって説く理由は、衆生が名称によって理を悟り、理によって修行を開始し、修行によって解脱が得られるようにしようと思うからである。

第一に立名意門とは、涅槃経に云わく、「低羅婆夷は実には油を食せざれども、強いて食油と名づく。涅槃も亦た爾り。実には名相無けれども、強いて名相もて説く」(1)と。涅槃は即ち是れ法花の異名なり。涅槃に既に名相無けれども、強いて名相もて説けば、法花も亦た名相無けれども、強いて名相もて説く。強いて名相もて説く所以は、衆生をして、名に因りて以て理を悟り、理に因りて以て行を起こし、行に因りて以て解脱を得しめんと欲するが故なり。

(1)『南本涅槃経』巻第二十一、光明遍照高貴徳王菩薩品、「如坻羅婆夷名為食油。実不食油、強為立名、名為食油。是名無因強立名字。善男子。是大涅槃亦復如是。無有因縁、強為立名」(大正一二・七四七中)

を参照。坻羅婆夷はタイラ・パーイン（taila-pāyin）の音写。油を飲むものの意で、ゴキブリ、油虫の類。

吉蔵は経題を解釈するに先立って、はじめになぜ経典に名称をつけるのかという基本的な問題を提示する。『法華経』の経題は涅槃と同じように、本来名称・様相を越えたものであるが、強いて名称・様相を借りて表現すること、その理由は衆生がその名称に基づいて理を悟り、その理によって修行を始め、そしてついには解脱を得ることができるようにさせるためであることが説き示されている。仏教における究極的次元が言葉によっては表現されないことを強調するとともに、なお仏教において言葉を使用するのは、あくまで衆生の救済のためであることを明かし、以下、詳しく経題を解釈するにあたって、最も重要な仏教における言葉の意義を指摘したものである。

二　経題のつけ方――立名不同門

第二に名をつけることが異なる門について。多くの経は、ある場合は仏が自ら名をつけ、ある場合は弟子が質問するのを待って、その後ようやく名をつける。ある場合は序品のなかであらかじめ前に名をつけ、ある場合は中心的教説のなかでようやくはじめて名をつける。ある場合は一つの義を説くのにまかせてすぐに名をつけ、ある場合は一経を説きおわって、最後に名を定める。ある場合は一経のなかでただ一題を高く掲げ、ある場合は一経のなかで多くの名をつける。ある場合は一つの名をつける多くの経があり、ある場合は別に名をつけることのない一部の経がある。名をつけることが異なることについて、かいつまんで五双十義がある。詳しくは『浄名玄義』に敷衍（ふえん）して述べた通りである。

今、この『法華経』は仏が中心的教説のなかで自ら名をつける。もし経によれば、仏はただ一名をつけるだけである。『法華論』の場合は、一部の始めから終わりまで十七種の名があることを明かしている。そこ（『法華論』）に敷衍して説く通りである。

二に立名不同門とは、衆経は或は仏自ら名を立て、或は弟子の発問を待って、然る後に方に立つ。或は序品の中に預め前に名を立て、或は正説の内に方に始めて名字を立つ。或は一義を説くに随って即ち名字を立て、或は一経を説き竟わって最後に名を制す。或は一経の内に但だ一題を標するのみにして、或は一経の内に多名を立つ。或は衆経有りて一の名字を立て、或は一部有りて別に名を立つること無し。立名不同に、略して五双十義有り。具さには浄名玄義に已に広く之れを述ぶるが如し。今、此の法花は是れ仏、正説の中に於て自ら名字を立つ。若し経に依らば、仏は但だ一名を立つるのみ。法花論の若きは、一部の始終に十七種の名字有るを明かす。彼しこに広く説くが如きなり。

経題のつけ方にさまざまな場合のあることを明かしている。本文に「浄名玄義」とあるのは、『浄名玄論』巻第二（大正三八・八六三中を参照）を指している。そこには本文の「五双十義」が具体的に説かれている。それによれば、本文の第一義（仏が自ら名をつける）と第二義（弟子の質問を待って名をつける）は「自他一双」と言われ、『法華経』が前者の例で、『金剛般若経』が後者の例である。第三義（序品で名をつける）と第四義（正説で名をつける）は「序正一双」と言われ、『金光明経』が前者の例で、多くの経が後者の例とされる。第五義（経の途中で一義にしたがって名をつける）と第六義（経が終わって名をつける）は「前後一双」と言われ、『小品般若経』が前者の例で、『維摩経』が後者の例である。

第七義（一つの名だけつける）と第八義（複数の名をつける）は「一多一双」と言われ、多くの経が前者の例で、『維摩経』が後者の例とされる。第九義（名をつける）と第十義（名をつけない）は「立名不立名一双」と言われ、『大般涅槃経』が前者の例で、『大品般若経』が後者の例とされる。『浄名玄論』において、これら五双は次のような関係を有するものとして捉えられている。「立名不立名一双」が最初にあり、そのなかの「立名」において「自他一双」がある。この自他一双のなかの「自」において「序正一双」があり、「他」において「前後一双」がある。この「前後一双」のなかの「後」において「一多一双」がある。

このような五双十義の枠組みのなかで『法華経』を位置づけると、『法華経』は、経のなかで経題が話題に出てくるので、もちろん「立名」であり、仏が自ら『法華経』を説くと言っているので「自」であり、正説のなかで経題を出しているので「正」である。「一多一双」に関しては、『法華経』自身は一名しか出していないので「一」に相当するが、『法華論』によれば、十七名を挙げているので「多」に相当することになる。十七名とは、『法華論』巻上（大正二六・二下—三上）を参照すると、無量義経・最勝修多羅（しゅたら）・大方広経・教菩薩法・仏所護念・一切諸仏秘密法・一切諸仏之蔵・一切諸仏秘密処・能生一切諸仏経・一切諸仏之道場・一切諸仏所転法輪・一切諸仏堅固舎利・一切諸仏大巧方便経・説一乗経・第一義住・妙法蓮華経・最上法門である。

三　時代による経題の変化——転不転門

第三に〔名が〕変わること・変わらないことについての門について。すべての仏経には、名のつけ

方に二種ある。第一には名称が今も昔も変わらない。第二には仏が世に出現するのにまかせて名称が変化する。『涅槃経』に「ある場合は法鏡と名づける」とあり、「ある場合は甘露の鼓などと名づける」とある通りである。今、この『法華経』は二種のなかで、名称が今も昔も変わらない。それゆえ大通智勝仏・威音王〔仏〕・二万の日月灯明〔仏〕、および釈迦仏の説くものはみな妙法蓮華と呼ぶ。〔名が〕変わること・変わらないことについての門がある理由は、思うに、異なる都合に合わせ、時に合わせて説くからである。

三に転・不転門とは、一切の仏経、名を立つるに二有り。一には名字、古今転ぜず。二には仏の出世に随って名字改易す。涅槃に「或は法鏡と名づく」(1)と云い、或は「甘露の鼓等と名づく」(2)と云うが如し。今、此の法花経は二種の中に於て、名字、古今転ぜず。故に大通智勝仏・威音王・二万の日月灯明、及び釈迦仏の説く所は皆な妙法蓮花と称す。転・不転門有る所以は、蓋し是れ宜しきの不同に随い、時に適って説けばなり。

(1)『南本涅槃経』巻第十四、梵行品、「何等名為伊帝目多伽経。如仏所説。比丘当知。我出世時所可説者、名曰契経。鳩留秦仏出世之時、名甘露鼓。拘那含牟尼時、名曰法鏡。迦葉仏時、名分別空。是名伊帝目多伽経」(大正一二・六九三下―六九四上)を参照。(2)同前。

経題が時代によって変化する場合と変化しない場合とがある。前者の場合は『涅槃経』が引用されているが、十二部経のなかの伊帝目多伽(いだいもくたか)経(イティヴリッタカ、itivṛttaka)の名称が、釈尊のときには

「契経」、鳩留秦（クラクッチャンダ、Krakucchanda）仏のときには「甘露鼓」、拘那含（カナカ、Kanaka）仏のときには「法鏡」、迦葉（カーシュヤパ、Kāśyapa）仏のときには「分別空」と名づけられたように変化する。これに対して、『法華経』の場合は変化しない。例として挙げられた仏は、大通智勝仏が化城喩品、威音王仏が常不軽菩薩品、二万の日月灯明仏が序品にそれぞれ登場する。

四　経題の内容――具義多少門

第四に〔名が〕いくつの義を備えるかについての門について。多くの経は名をつけるのに、いくつの義によるのか定まっていない。ある場合は一義によって名をつけ、ある場合は二義によって名をつけ、ある場合は三義によって名を掲げる。

一義によって名をつけるとは、ある場合は、それぞれただ人、法、場所、時、事がら、譬喩だけ〔の義によって名をつけるの〕である。

ただ人だけ〔の義によって名をつける〕とは、『提謂経』の類である。ただ法だけ〔の義によって名をつける〕とは、『涅槃経』の例のようなものである。ただ場所だけ〔の義によって名をつける〕とは、『楞伽経』のようなものである。ここでは度処と翻訳する。ただ時だけ〔の義によって名をつける〕とは、つまり『時非時経』である。ただ事がらだけ〔の義によって名をつける〕とは、『枯樹経』などのことである。ただ譬喩だけ〔の義によって名をつける〕とは、『金光明経』などである。

二義によって名をつけるとは、ある場合は法と譬喩をどちらも取り挙げる。『妙法蓮華経』のようなものである。ある場合は人と法をどちらも題につける。『維摩詰不思議解脱経』などのようなもの

である。

三義によって名をつけるとは、『勝鬘師子吼一乗大方便経』のようなものである。勝鬘は人の名のことである。師子吼は譬喩の名のことである。一乗大方便はとりもなおさず法の名である。

> 四に具義多少門とは、衆経、名を立つるに、多小定まり無し。或は一義もて名を立て、或は二義もて名を立て、或は三義もて名を標す。
>
> 一義もて名を立つとは、或は但だ人のみ、但だ法のみ、但だ処のみ、但だ時のみ、但だ事のみ、但だ喩えのみ。但だ人のみとは、提謂(1)の流なり。但だ法のみとは、涅槃の例の如し。但だ処のみとは、楞伽(2)の如きなり。此に翻じて度処(3)と為す。但だ時のみとは、即ち時非時経(4)なり。但だ事のみとは、枯樹経(5)等を謂うなり。但だ喩えのみとは、金光明等なり。
>
> 二義もて名を立つとは、或は法譬双べ挙ぐ。妙法蓮花の如し。或は人法倶に題す。維摩詰不思議解脱等の如きなり。
>
> 三義もて名を立つとは、勝鬘師子吼一乗大方便の如し。勝鬘とは、謂いて人名と為すなり。師子吼は、喩えの名を謂う。一乗大方便は、即ち法の名なり。

（1）『提謂波利経』のこと。北魏時代に中国で作られた偽経で、入蔵されていない。（2）『楞伽阿跋多羅宝経』、または『入楞伽経』（いずれも『大正新脩大蔵経』第十六巻所収。順に六七〇番、六七一番）のこと。（3）楞伽はランカー（Laṅkā）の音写で、スリランカのこと。度処と漢訳することは未詳。（4）『仏説時非時経』（『大正新脩大蔵経』第十七巻所収。七九四番）のこと。（5）『仏説枯樹経』（『大正新脩大蔵経』第十七巻所収。八〇六番）のこと。

どんな内容に基づいて経題がつけられるのかについて、人・法・場所・時・事がら・譬喩など一つの意義によってつけられる場合、上記のなかから二つの意義を組み合わせてつけられる場合、三つの意義を組み合わせてつけられる場合のあることを述べている。問題の『法華経』は法（「妙法」）と譬喩（「蓮華」）の二つの意義によってつけられたものであることを明かしている。

五　経題のつけられる場所――前後門

第五に〔名が経の〕前〔にあるか〕後〔にあるか〕ということについての門について。天竺の梵本によれば、前にはみな題目がない。ただ悉曇（しったん）と言うだけである。ここでは吉法と言い、また成就とも名づける。名をつけるのはみな経末においてである。ところが、後の〔題を〕前に移し変えるのは、思うに、経を翻訳する人が震旦（しんたん）の国のやり方にしたがって、名称の異なるものによって〔経の〕部類の区別相違を認識させようとするからである。

五に前後門とは、天竺の梵本に依れば、前には皆な題無し。但だ悉曇(1)と云うのみ。此には吉(2)法と言い、亦た成就と名づく。名を立つること皆な経末に在り。而るに、後を迴して初めに在るは、蓋し是れ翻経の人、震旦(3)国の法に随い、名字不同に因りて、部類の差別を識らしめんと欲するが故なり。

（1）シッダム（siddhaṃ）の音写。成就、吉祥と漢訳される。（2）底本の「好」を甲本によって「吉」に改める。『浄名玄論』巻第二、「天竺経題在後、而初皆云悉曇。悉曇云成就。亦云吉法」（大正三八・八

六三下）を参照。（3）古代インドにおいて中国をチーナ・スターナ（Cīna-sthāna）と呼んだが、その音写。梵本では経題は経の末尾にあるが、中国では翻訳者がそれを経の冒頭に移し変えたことを明かしている。梵本の冒頭には普通聖音オームと三帰依文が置かれているが、本文のようにシッダム（悉曇）と記される場合もある。

六 「正」と「妙」との訳語の比較――翻訳門

第六に翻訳門について。梵本によれば、薩達摩分陀利修多羅という。竺法護は薩を正と翻訳したので『正法華経』という。晋の羅什は薩を妙と翻訳したので『妙法蓮華経』という。逕山の慧遠は前の〔正と妙の〕二つをどちらも用い、さらに真法・好法という二つの名を加えた。今思うに、天竺の一つの題名には多くの意義が含まれているが、経を翻訳する人は一つの意義を採用するのにまかせるので、それぞれ別個にこれを翻訳するだけである。

六に翻訳門とは、梵本に依れば、薩達摩分陀利修多羅と云う。竺法護は薩を翻じて正と為す。故に正法花経と云う。晋の羅什は薩を翻じて妙と為す。故に妙法蓮花経と云う。逕山(1)の慧遠は、双べて前の二を用い、更に両名を加う。謂わく、真法・好法なり。今謂えらく、天竺の一題名に具さに衆義を含む。訳経の人、一義を取るに随うが故に、各々別に之れを翻ずるのみ。

（1）逕山は未詳。実際には廬山慧遠を指すと考えられる。『法華玄論』巻第二にも「遠公双用二説、加以

多名。謂真法好法等也」（大正三四・三七一下）とある。

『法華経』のサンスクリット名はサッダルマプンダリーカ・スートラ（Saddharmapuṇḍarika-sūtra）であり、本文にあるように「薩達摩分陀利修多羅」と音写される。本節で問題とされるのは、このなかの「薩」の漢訳についてである。「薩」は存在するという意味の動詞 as の現在分詞 sat の音写であり、正しい、善いなどの意味を持つ。この言葉を竺法護は「正」と漢訳したので『正法華経』となり、鳩摩羅什は「妙」と漢訳したので『妙法蓮華経』となったのである。両者の漢訳には「正」「妙」の相違ばかりでなく、「分陀利」（白蓮）を竺法護は「華」と訳し、鳩摩羅什は「蓮華」と訳したという相違もあるが、これについては問題として取り挙げられていない。

このように、サッダルマには「正法」と「妙法」という二つの訳語があるが、さらにまた、廬山慧遠は「真法」「好法」という訳語を用いたとされるので、合計四つの訳語があることになる。吉蔵は、これらの訳語のうち、どれが最も優れた訳語であるかという問題を正面から議論するのである。なかでも、「正法」と「妙法」の訳語としての優劣が本節の主題となっている。

次に、吉蔵は訳語の優劣を論じる前提として、翻訳というものは原語の含む多くの意味のうち、ある特定の意味を取り、他の意味を捨てることによって成立するものである以上、どんな訳語も原語の意味を完全に正しく伝えることはできないと述べ、翻訳についての基本的な見解を明らかにしている。

多くの意義が含まれるということについて、そうはいっても仏たちの修行する道は邪であったり正

であったりしたことはない。内外の二つの邪に対するために、正という名をつける。第一に、九十六種〔の外道〕の説く法を邪と呼び、如来の説く法を正と名づける。それゆえかの〔如来の説く法と〕異なる道である邪に対して、仏道を正とすることを明らかにする。第二に、昔、五乗が異なることに執らわれて、一道に背くことを邪と名づける。そうである理由は、道は二つさえないのであるから、どうして五つあることがあろうか。それゆえ五乗が異なることに執らわれて一道に背くので邪と呼ぶ。かの二つの邪に対するので、仏の修行する道を正法と呼ぶことを明らかにする。

言う所の具さに多義を含むとは、然も諸仏の行ずる所の道は、未だ曾て邪と正とならず。内外の二邪に対せんが為めの故に、立てて正と為す。一には九十六種の説く所の法にして、之れを称して邪と為す。如来の説く所の法は之れを目づけて正と為す。故に彼の異道の邪に対して、仏道を正と為すを明かす。二には昔、五乗の異に執して一道に乖けば、之れを名づけて邪と為す。然る所以は、道は尚お二無し。寧んぞ五有ることを得んや。故に五異に執して一道に乖くが故に、称して邪と為す。彼の二邪に対するを以ての故に、仏の行ずる所の道を、称して正法と為すを明かす。

ここでは「正法」についての概念規定が試みられている。以下、吉蔵は順に「妙法」「真法」「好法」の概念規定を行なっていくが、結論を先取りして解説しておく。概念規定を試みる前提として、仏たちの修行実践する道は邪正、麁妙などの相対概念による把捉を突破超越していることを確認し、このような絶対的な道に視座を据えながら、しかも、言語の相対的次元に降り立って、内外の二邪に対して正の名を立て、二麁に対して妙を立て、二偽に対して真を立て、二悪（不善）に対して好を立てるこ

とを明かしている。つまり、第一には外道と仏教全体との比較に基づいて、前者を邪、麁、偽、悪（不善）と規定し、後者を正、妙、真、好と規定する。第二には仏教の内部において五乗と一乗との比較にもとづいて、前者を邪、麁、偽、悪（不善）と規定し、後者を正、妙、真、好と規定する。このように二重構造を持つ規定がなされている。

ただし、この「正法」の段では、五乗がそのまま邪と規定されているのではなく、厳密に言えば、五乗が最終的には一乗に帰着することを知らずに、五乗のそれぞれが絶対的な教えであると執著することが邪と規定されている点が注意される。その他の段では五乗そのものが一乗に対比して、麁、偽、悪（不善）と規定されているが、趣旨はここと同じと考えてよいと思われる。

妙法というのは、仏たちの修行する道は麁であったり妙であったりしたことはない。二つの麁に対するために、妙と褒め讃える。第一に、外道の説く法には言葉はあるが、意味がない。つまり浅薄な法であるので麁と名づける。出世間の法には言葉も意味もあるので、妙と名づける。第二に五乗という麁に対して、仏乗を妙と讃える。さらにまた、五乗は巧みな手段としての説であるから麁と呼び、一乗は真実の法であるから妙と呼ぶ。

次に、真法というのは、やはりまた二つの意味がある。第一に、外道の法を偽と名づけ、仏たちが修行するものを真と呼ぶ。『涅槃経』に「これらの多くの外道は上べだけで偽りを言い、真諦がない」とある通りである。それゆえ仏法には真諦のあることを明らかにする。次に、五乗という偽に対して、一乗という真を明らかにする。それゆえ方便品には「ただこの一つの事がらのみ真実で、残りの二つ

は真実ではない」とある。二つでさえ真実ではないのであるから、まして五乗が真実であろうか。

好法というのは、やはりまた二つ〔の意味〕がある。第一に、外道の邪見を悪法と名づけるのに対して、仏たちの法の正しい見解を好法と呼ぶ。『涅槃経』には「二乗を求める者を不善と名づけ、大乗を求める者を善と名づける」とある。善はとりもなおさず好法である。

妙法と言うは、諸仏の行ずる所の道は未だ曾て麁と妙とならず。二麁に対せんが為めの故に、歎美(たんび)して妙と為す。一には外道の説く所の法は、字有るも義無し(1)。是れ即ち浅近(せんこん)の法なるが故に、名づけて麁と為す。出世の法は字有り義有れば(2)、之れを目づけて妙と為す。二には五乗の麁に対するが故に、仏乗を歎じて妙と為す。又た五乗は是れ方便の説なるが故に、称して麁と為す。一乗は是れ真実の法なるが故に、称して妙と為す。

次に、真法と言うは、又た二義有り。一には外道の法は、之れを目づけて偽と為す。諸仏の行ずる所は、之れを称して真と為す。涅槃に云うが如し、「是の諸の外道は虚仮詐称(こけさしょう)にして真諦有ること無し」(3)と。故に仏法に真諦有るを明かす。次に、五乗の偽に対して、以て一乗の真を辨ず。故に方便品に云わく、「唯だ此の一事のみ実にして、余の二は則ち真に非ず」(4)と。二すら尚お真に非ず。況んや五乗実ならんをや。

好法と言うは、亦た二有り。一には外道の邪見を名づけて悪法と為すに対して、諸仏の法の正見を、称して好法と為す。涅槃経に云わく、「二乗を求むる者を名づけて不善と為し、大乗を求むる者を、之れを名づけて善と為す(5)」(6)と。善は即ち是れ好法なり。

(1)『南本涅槃経』巻第二、哀歎品、「世間法者、有字無義。出世間者、有字有義」(大正一二・六一七中)を参照。(2)同前。(3)正確な出典は未詳だが、『南本涅槃経』巻第十三、聖行品、「我仏法中有真実諦、

非於外道」（大正一二・六八八下）を参照。（4）『法華経』方便品、「唯此一事実　余二則非真」（大正九・八上）を参照。（5）底本の「名為之善」を甲本によって「名之為善」に改める。（6）正確な出典は未詳だが、『南本涅槃経』巻第八、如来性品、「修余法苦者、皆名不善。修余法楽者、則名為善」（大正一二・六五一中）を参照。

この段では「妙法」「真法」「好法」の概念規定を試みているが、いずれも上に述べたように、二重構造を持った規定となっている。

質問。一乗の教えが生じるのは、ただ当然かの五乗だけに対するべきである。なぜまた外道に対するのか。

解答。『涅槃経』の教えは、かえって〔無常・苦・無我の〕三つを修行する比丘を批判し、また外道を選び捨てる。それゆえ外道には真諦がなく、また仏の常住〔という説〕を盗む。今、仏法を妙とすることを明かすのであるから、どうして外道という妙でないものや、五乗という麁に対しないであろうか。

問う。一乗の教起こるは、但だ応に彼の五乗に対すべきのみ。何が故に亦た外道に対するや。

答う。涅槃の教は乃ち三修(1)の比丘を斥けて、復た外道を簡ぶ。故に外道に真諦有ること無く、及び仏の常を盗窃（とうせつ）す。今、仏法を妙と為すを明かせば、豈に外道の非妙、及び五乗の麁に対せざらんや。

(1)『南本涅槃経』巻第二、哀歎品、「汝等若言我亦修習無常苦無我等想、是三種修無有実義」(大正一二・六一六上)を参照。

上の二重規定は、第一に外道と仏教全体(五乗)との比較相対、第二に五乗と『法華経』の一乗との比較相対に基づいていた。そこで、『法華経』の一乗は五乗と比較相対するのみでよいはずなのに、外道と比較相対するのはなぜかとの質問がなされたのである。つまり、第二の規定だけで十分ではないかという趣旨である。

『涅槃経』においては、法身が常住であるのに、誤って無常であると思い込むこと、涅槃は楽であるのに、誤って苦であると思い込むこと、仏は我であるのに、誤って無我であると思い込むことを「三修」と呼んでいる(これは劣の三修と言われるもので、正しく法身の常、涅槃の楽、仏の我を認識することが「勝の三修」と呼ばれるのに対する)。これに諸仏菩薩の有する正法が浄であるのに、誤って不浄であると思い込むことを含めて、四顚倒(てんどう)という。顚倒とはひっくり返った考えという意味である。出家の比丘が、声聞・縁覚が無常で、一切外道が苦で、生死が無我であると認識することはまったく正しいのであるが、上に述べた対象(法身・涅槃・仏)について、無常・苦・無我と思い込むのは誤った認識であるので、『涅槃経』において、このような比丘の誤った認識が批判されるのである。また、世間の人人は出家の比丘とは逆に、無常・苦・無我である対象に対して、誤って常・楽・我であると認識する誤りを有しており、『涅槃経』においては、この世間の人々も批判されているので、吉蔵はこの世間の人々のなかに外道を含んでいると解釈して、本文のように答えたのであろう。

仏法が妙であるという立場からは、それ以外のもの、すなわち、仏法以外の外道、および仏の教えではあるが、方便の教えである五乗が麁なるものとして排除されるのである。

質問。〔正・妙・真・好の〕四つの名称を備える以上、なぜ妙とだけ呼ぶのか。

解答。全部で三つの理由がある。

第一に、経に妙という文はあるが、正という呼び名はない。たとえば「私の法は妙であって考えることは難しい」とある。さらにまた「この乗は微妙で、清浄で、第一である」とある。とりもなおさずその証拠である。

第二に、妙は精細で深遠であることの呼び名である。妙という名をつければ、褒め讃える意味である。そのまま私の法は微妙であるから、凡夫、二乗、および修行を開始したばかりの菩薩は思いはかることができないという意味である。もし「私の法は正しくて考えることができない」と言うならば、中国の言葉として巧みな表現ではなく、意味を表わすのに都合がよくないのである。

第三に、次に意味について推しはかると、そもそも正は邪と相対して名づけられたものであり、妙は麁に相対して名づけられたものである。九十六の〔外道の〕法を邪となし、如来の五乗の法を正と名づけるのが適当であるので、正は五乗の法について言うのである。五乗は正であるけれども、正であってもなお麁であり、ただ一乗の法だけがやっと妙と呼ばれる。それゆえ妙は一を住みかとするのである。外道を麁となし、五乗を妙となすと言うことはできない。また、五乗を邪となし、一乗を正となすと言うこともできない。外道を仏法に比較すれば、あたかも石と玉のようなものである。五乗

と一乗は同じくいずれも玉である。ただし玉に精なるものと麁なるものとがある。それゆえ五乗を麁となし、一乗を妙となすのである。

問う。既に四名を具すれば、何が故に独り称して妙と為すや。

答う。凡そ三義有り。

一には経に妙の文有れども、正の称無し。「我が法は妙にして思い難し」(1)と云うが如し。又た云わく、「是の乗は微妙、清浄、第一なり」(2)と。即ち其の証なり。

二には妙は是れ精微深遠の称なり。妙の名を立つるは、則ち称歎の義なり。便ち我が法は微妙なるを以て、凡夫二乗、及以び始行の菩薩、思量すること能わざるの義なり。若し我が法は正にして思い難し(3)と云わば、則ち方言巧みならず、義に於て便ならざるなり。

三には次に義に就いて推す。夫れ正は耶(4)に形ぶるを以て称を受け、妙は麁に待するを以て名を得。宜しく九十六法を以て邪と為し、如来の五乗の法を正と称すべし。故に正は五乗の法に在るなり。五乗は正なりと雖も、正にして猶お麁なるが如し。唯だ一乗の法のみ乃ち称して妙と為す。故に妙は一に主るなり。外道を麁と為し、五乗を妙と為すと云うを得ず。亦た五乗を邪と為し、一乗を正と為すと云うを得ず。外道の法(5)は仏法に形ぶれば、猶お石と玉との如し。五乗と一乗とは同じく皆な是れ玉なり。但し玉に精麁有り。故に五乗を以て麁と為し、一乗を妙と為すなり。

(1)『法華経』方便品、「我法妙難思」(大正九・六下)を参照。(2)『法華経』譬喩品、「是乗微妙　清浄第一　於諸世間　為無有上」(同前・一五上)を参照。(3)底本の「義」を甲本によって削る。(4)耶は邪に通じる。(5)甲本によって「法」を補う。

上に述べたように、正・妙・真・好の四種の概念は基本的に共通な規定を受けているので、そのなかから妙だけが経題として選ばれる理由が問題となる。この問題について、吉蔵は三点にわたってその理由を考察している。第一の理由は、『法華経』に「妙」という文字はあるが、「正」という文字はないというものである。その具体的な証拠として、方便品と譬喩品の文を引用しているが、たしかに「我が法は妙にして思い難し」に対応する『正法華経』の部分は「斯の慧は微妙にして、衆の了せざる所なり」（大正九・六九中）となっており、また、『正法華経』の他の箇所にも「妙」という文字が少なからずあるので、この理由も一理あるのではないかと誤解されやすい。しかし、『妙法蓮華経』にも「正法」という語句が多数存するので、けっして妥当な理由とは言えないであろう。

第二の理由は、「妙」という文字は「精微深遠」なるものに名づけたもので、褒め讃えるという意味があるというものである。これは中国語として「妙」が「正」よりも適当であるという理由である。

第三の理由は、九十六種の外道を邪となし、五乗の法を正となし、さらに五乗の法を麁となし、一乗を妙となすというものである。つまり、邪と正は外道と五乗の比較の場面において用い、麁と妙は五乗と一乗の比較の場面において用いるように限定するのである。しかし、これは最初に示した邪正、麁妙それぞれの二重規定と相違するので、言葉の定義に一貫性がないと批判されてしまうであろう。

「正」と「妙」との訳語の優劣という吉蔵の問題意識は興味深いものであるが、その解答はあまり説得力を持っていないと言わざるをえない。なかでは、中国語としての意味を基準とする第二の理由が方法論的に妥当であると思うが、訳語の優劣は当時の思想状況や当時の受け手の中国人の意識などとの相対関係を踏まえたものでなければならず、したがって、相対的な優劣関係を持つにすぎないで

あろう。鳩摩羅什が中国に来た時代は老荘思想が流行しており、その『老子』には「常に無欲にして、以て其の妙を観る」「玄の又た玄、衆妙の門」などとあり、「妙」は天地万物を生み出す根源の実在である「道」の幽微深遠なさまを形容する言葉として使われている。このような思想状況において、私たちの感覚、知覚で捉えがたいものを表現する言葉としての「妙」は、単なる「正しさ」よりも、中国の人にとってより深い関心を喚起するものであったのであろう。また、鳩摩羅什もそのような状況を踏まえて、あえてサット（sat）の直訳とはやや離れる「妙」と漢訳したのであろう。後の注釈家が「妙」に不可思議、絶対の意味を読み込んだのも、中国語の字義解釈としては十分に理由のあることであった。

七　経題の解釈――釈名門

(一)「妙」の解釈

第七に〔経典の〕名を解釈する門について。今、達摩（＝法）を解釈すると、妙の意味を解釈することになる。この経は、文は七巻あるけれども、根本は一乗に帰着するので、一乗の法を妙とするのが適当である。それゆえ譬喩品には「この乗は微妙で、清浄で、第一である。世間において無上の存在である」とある。この偈は四乗の麁に対して、仏乗を妙であると讃える。上半分は二乗の麁に対して、仏乗を妙であると讃える。下半分は人天乗の麁に対して、仏乗を妙であると讃える。「この乗」とは、仏乗を意味するのである。「微妙で、清浄である」というのは、仏乗を讃えるのである。徳がす

べて完全であるから「微妙」といい、累がすべて無くなるから「清浄」と名づける。
さらにまた、そもそも累を論じると、いわゆる麁である。麁に関して無くなる以上、多くの徳がみな完全となる。累が無くなり徳が完全であるので、妙と呼ぶ。さらにまた、累がすべて無くなるので、有とすることもできない。徳がすべて完全であるので、無と言うこともできない。有でもなく無でもないので、中道の法である。それゆえ妙と呼ぶ。大涅槃の空と不空という義と同じである。〔衆生の輪廻する範囲の存在である〕二十五有が空無なので、有と言うこともできない。常楽我浄があるので、無と言うこともできない。そして一乗と大涅槃とには、それ以上相違がない。それゆえ譬喩品には、大涅槃を挙げて、大車（大白牛車）に対応させるので、「人にただ涅槃を得させず、みな如来の涅槃によって涅槃を得させる」とある。その証拠である。

第七に釈名門とは、今、達摩の法を解すれば、則ち妙の義を釈す。此の経は、文は七軸なりと雖も、宗は一乗に帰すれば、宜しく一乗の法を以て妙と為すべし。故に譬喩品に云わく、「是の乗は微妙、清浄、第一なり。諸の世間に於て、上有ること無しと為す」(1)と。此の偈は四乗の麁に対して、仏乗を歎じて妙と為す。上半は二乗の麁に対して、仏乗を嘆じて妙と為す。下半は人天乗の麁に対して、仏乗を嘆じて妙と為す。「是の乗」とは、仏乗を謂うなり。「微妙、清浄」とは、仏乗を歎ずるなり。徳、円かならざること無きを以ての故に「微妙」と云う。累、尽きざること無きが故に「清浄」と名づく。
又た夫れ累を論ずれば、所謂る麁なり。麁に在りて既に尽くれば、則ち衆徳並びに円かなり。累尽き徳円かなるが故に、称して妙と為す。又た累、尽きざること無ければ、有と為す可からず。徳、円かならざること無ければ、無と言う可からず。有に非ず無に非ざれば、則ち中道の法なり。故に称して妙と為す。大涅槃

の空・不空の義に同じ(2)。空にして二十五有無きを以て、有と言う可からず。常楽我浄有れば、無と言う可からず。而して一乗と大涅槃とは、更に異なり有ること無し。故に譬喩品に云わく、「大涅槃を挙げて、大車に合す」(3)と。故に云わく、「人をして独り滅度を得ること有らしめず、皆な如来の滅度を以て、之れを滅度す」(4)と。則ち其の証なり。

(1)一八八頁注(2)参照。(2)『南本涅槃経』巻第二十五、師子吼菩薩品、「智者見空及与不空。……空者、一切生死。不空者、謂大涅槃」(大正一二・七六七下)を参照。(3)本書にはすでに「挙大涅槃果徳、合大車。故云皆以如来滅度而滅度之」(大正三四・六三七中)とあった。一四七頁を参照。したがって、ここは経文の引用ではないので、「譬喩品云」の「云」は衍字かもしれない。(4)一四八頁注(3)参照。

この第七節の「釈名門」は第三章「釈名題門」のなかで中心的なものであることは、タイトルの類同性からも察せられるし、また、実際に分量も最も多い。便宜上、十項に分けるが、第一項から第八項まではさまざまな角度から「妙法蓮華経」の「妙」の解釈をしている。

冒頭に、達摩(ダルマ、dharma)=法を解釈することが「妙」を解釈することになると述べている。つまり、「妙法」は「妙なる法」という句造りであり、妙は法の形容語であるから、法の内実を考察することによって、はじめてその法が妙と表現されるものであることが判明するのである。そこで、次に法の内実が一乗であることを述べた後に、譬喩品の「是の乗は微妙、清浄、第一なり。諸の世間に於て、上有ること無しと為す」という偈を通して一乗について考察するのが、この項の方法である。

では、この偈の解釈を順に見ていこう。はじめに、偈の全体の趣旨は四乗の麁に対して、仏乗を妙

とすることである。これまでの本文のなかで、五乗の麁という表現が見られ、ここの四乗の麁という表現と矛盾するのではないかという疑問が出るかもしれない。吉蔵における五乗は人乗・天乗・声聞乗・縁覚乗・仏乗である。したがって、五乗が麁で一乗が妙であると言ったときの一乗は実際には仏乗であるから、麁と規定された五乗のなかの仏乗と『法華経』の一乗＝仏乗との関係が問題となる。吉蔵の考えでは、両者が教えとしては同一であるから、四乗の麁という表現が正確である。ただし、上に述べたように、五乗の麁という場合も、その趣旨は五乗が一仏乗に統合されることを認識せず、それぞれが絶対的なものとして、互いに異なり相容れないと執著することを麁と規定したと解釈すべきである。つまり、五乗のなかの仏乗も他の四乗と相容れず対立したものと捉えられるだけならば、そのような捉え方は、他の四乗を統合する『法華経』の仏乗からは批判されるのである。

次に、この偈の前半は声聞乗・縁覚乗の二乗の麁に対するもので、後半は人乗・天乗の麁に対するものと解釈される。後に出るように、後半の「諸の世間に於て」が世間の乗、すなわち、人乗・天乗を指すと解釈されるからである。

では、偈の解釈を具体的に見ていこう。まず、「是の乗」は仏乗の意味である。次に、「微妙」は完全な徳が備わっているという意味で、「清浄」はすべての累＝煩悩を無くしているという意味である。累が無くなり、徳が完全であれば、妙と呼ぶのに相応しいし、前者が非有、後者が非無を示していて、結局、中道の法を意味するので、これまた妙と呼ぶのが適当であるとされる。

「第一」というのは、方便品に「ただ一仏乗だけあって、その他の第二、または第三の乗はない」

とあるので、第一という名は第二・第三に対して生じたものであることが分かるのである。第二、第三の乗について考えると、累はまだ無くならず、徳はまだ完全でない。『涅槃経』に「二乗の人はただ空だけを見て、不空を見ない」とある通りである。それゆえ中道を行かないので、第一と呼ぶことができない。仏・如来たちは、徳はすべて完全であり、累はすべて無くなっており、空と不空との義をどちらも見て中道を行くので、第一と呼ぶのである。

「世間において無上の存在である」とは、人天を世間となす。世間の乗は妙ではない。それゆえ「世間において無上の存在である」と言うのである。

言う所の「第一」とは、方便品に云わく、「唯だ一仏乘のみ有り。余乘の若しは二、若しは三有ること無し」(1)と。則ち知る、第一の名は二・三に対して起こるなり。二・三の乗は、累猶お未だ尽きず、徳猶お未だ円かならざるを以てなり。涅槃に云うが如し、「二乗の人は唯だ空を見て不空を見ず」(2)と。故に中道を行かざれば、称して第一と為すを得ず。諸仏如来は、徳円かならざること無く、累尽きざること無く、具さに空と不空との義を見、中道を行くが故に、称して第一と為すなり。

「諸の世間に於て、上有ること無しと為す」とは、人天を世間と為す。世間の乗は則ち妙に非ず。故に云わく、「諸の世間に於て、上有ること無しと為す」と。

(1)『法華経』方便品、「唯有一乘法」(大正九・八上)と「無有余乘若二若三」(同前・七中)を合糅したもの。(2)『南本涅槃経』巻第二十五、師子吼菩薩品、「声聞縁覚見一切空、不見不空」(大正一二・七六七下)を参照。

ここでは、はじめに、偈の「第一」の解釈がなされる。これは第一乗＝仏乗の意味であり、第二乗＝縁覚乗、第三乗＝声聞乗に対して、第一と呼ばれるのである。なぜ、第一と呼ばれるのかと言えば、すべての累を無くし完全な徳を備える諸仏如来は、空（すべての累を無くす面）と不空（完全な徳を備える面）の両面を認識して中道を行くからである、と説明される。上の妙の理由にも中道が挙げられていたが、ここでも中道が着目されている。

次に、「諸の世間に於て、上有ること無しと為す」は、「世間」が人乗・天乗を意味すると解釈され、それらは妙ではないと言われる。

これまで偈を全体的に解釈してきた。今、次に個別に偈の文を解釈する。

そもそも十種の悪い行為をなして、〔地獄・餓鬼・畜生道の〕三途の境涯を報いとして受けるので、麁と呼ぶ。五戒は人として生まれる報いを招くことができるので、人乗を妙とする。人乗は楽が少なく苦が多いので麁と呼ぶ。十種の善は天の身を受けることができる。苦が少なく楽が多いので、天乗を妙とする。人と天はまだ生老病死を免れないので、麁と名づける。声聞は三界を脱出することができるので、妙と名づける。声聞は福が少なく宗教的能力が劣っているので、これを麁と呼ぶ。縁覚は福が多く宗教的能力が優れているので、これを妙と呼ぶ。声聞と縁覚は、累がやはりまだ無くならず、徳がやはりまだ完全でないので麁と呼ぶ。仏乗だけが、徳がすべて完全であり、累がすべて無くなっているので妙と呼ぶ。

上来、総じて偈を釈し竟わる。今、次に別して偈の文を釈す。
夫れ十悪業を造れば、報として三途を感ずるが故に称して麁と為す。五戒は人の報を招得すれば、則ち人乗を以て妙と為す。人乗は楽少なく苦多きが故に称して麁と為す。十善は天の身を感得す。則ち苦少なく楽多ければ、則ち天乗を妙と為す。人・天は未だ生老病死を勉れざるが故に名づけて麁と為す。声聞は三界を出ることを得るが故に名づけて妙と為す。声聞は福少なく鈍根なれば、之れを称して麁と為す。縁覚は福厚く利根なれば、之れを名づけて妙と為す。声聞・縁覚は累猶お未だ尽きず、徳猶お未だ円かならざるが故に称して麁と為す。唯だ仏乗有るのみにして、徳円かならざること無く、累尽きざること無きが故に称して妙と為す。

ここでは五乗のランクを明らかにしている。まず、十悪によって三悪道に生まれる行為が最低にランクされる。これはまだ五乗に含まれない。次に、五戒によって人に生まれる人乗が位置し、次に、十善によって天に生まれる天乗が位置する。人乗・天乗はまだ六道輪廻の範囲内であるから、次に、三界を脱出する三乗が位置する。三乗のなかで、声聞乗と縁覚乗とは、福徳(過去の善行)の多少、宗教的能力の優劣によって、後者の縁覚乗が優れたものと規定される。最後に、声聞乗・縁覚乗と仏乗とは、累をすべて無くしているかどうか、完全な徳を備えているかどうかという点で、後者の仏乗が優れている、すなわち、妙であると規定されるのである。

(二)「妙」に関する三種の旧説

質問。今、一乗を妙であると明らかにするが、古い説とどこが相違するのか。

解答。この経を解釈する者に、全部で三つの説がある。

第一に、「この経は一乗の因果を明らかにしているけれども、やはり無常の果を受ける。そこで〔経〕文には『〔仏の寿命は〕過去については塵沙を越え、未来についてはまた上の数の二倍ある』とある。さらにまた、薬草喩品には『究極的な涅槃であり、常に静かに滅している様相であり、最終的に空に帰着する』とある。『最終的に空に帰着する』とは、最終的に身・智を灰のように滅して無余涅槃に入ることである。それゆえやはり無常である。大涅槃にまで至って、はじめて〔それが〕常住であることを明らかにする。〔無余涅槃は〕無常である以上、当然麁である。ただし、前の多くの経が〔仏の寿命は〕過去については塵沙を越え、未来についてはまた上の数の二倍あるということをまだ明らかにしていないのに対して、この経を讃えて妙とするだけである。もし『涅槃経』の教えに対すれば、やはり麁である」とある。

問う。今、一乗を妙と為すことを明かすに、旧と何が異なるや。

答う。此の経を釈する者に、凡そ三説有り。

一に云わく、「此の経は一乗の因を辨ずと雖も、猶お無常の果を感ず。是を以て文に云わく、『過去は塵沙を過ぎ、未来は復た上の数に倍す』(1)と。又た薬草喩品に云わく、『究竟の涅槃、常寂の滅相にして、終に空に帰す』(2)と。『終に空に帰す』とは、終に灰身滅智して無余涅槃(3)に入る。故に猶お是れ無常なり。大涅槃に至りて、方に常住を辨ず。既に是れ無常なれば、則ち応に是れ麁なるべし。但し前の諸経の、未だ過去は塵沙を過ぎ、未来は復た上の数に倍するを辨ぜざるに対す。故に此の経を歎じて、以て妙と為すのみ。若し涅槃の教に望めば、則ち猶お是れ麁なり」と。

(1)『法華経』如来寿量品に説かれる仏の寿命を言う。釈尊は過去五百塵点劫の昔に成仏したと言われ、未来については「我本行菩薩道所成寿命、今猶未尽復倍上数」(大正九・四二下)とある。塵沙は塵や砂のように数の多いことをたとえる。(2)『法華経』薬草喩品、「如来知是一相一味之法。所謂解脱相・離相・滅相・究竟涅槃・常寂滅相、終帰於空」(同前・一九下)を参照。(3)身体という残余がまだある涅槃を有余涅槃といい、身体を滅した完全な涅槃を無余涅槃という。つまり、生前に獲得する涅槃が有余涅槃であり、死後獲得する涅槃が無余涅槃である。

これまでの議論において、一乗が妙であることが確認されてきたので、この吉蔵の見解と旧説との相違点が質問される。これに対して、吉蔵以前の『法華経』解釈が三説紹介される。これらはいずれも『法華経』において仏身の常住(永遠性)が説かれているかどうかに関するものである。

第一説は、『法華玄論』によれば法雲の解釈とされる。巻第二に「光宅雲公言わく、猶お是れ無常なり。然る所以は、教に五時有り。唯だ第五の涅槃のみ是れ常住教なり。四時は皆な無常なり。法華は是れ第四時教なり。是の故に仏身は猶お是れ無常なり。又た此の経に自ら無常を説く。下の文に『復た上の数に倍す』と言うが如し。復た久しと称すと雖も、終に自ら限り有り。故に無常と知る。又た薬草品に云わく、『終に空に帰す』と。『終に空に帰す』とは、既に是れ無常なれば、終に無余に入るなり」(大正三四・三七二上)とあり、内容がほぼ一致している。

本文の解説に戻る。第一説は『法華経』は一乗の因を明らかにしているけれども、それによって得られる果がまだ無常であると解釈する。その証拠として、如来寿量品に説かれる仏の寿命は有限なものとされること、薬草喩品には無余涅槃というまだ無常であるものに入ることが説かれていることを

挙げている。そして、結論として、『法華経』はそれ以前の経に比べれば妙であるが、『涅槃経』に比べれば、かえって麁であると言う。

法雲には弟子の筆録になる『法華義記』が現存するので、それに当たって、法雲がここで吉蔵の紹介するような説を実際に立てたのかどうかを確認しなければならない。まず、「終帰於空」については注釈が見られない。次に、如来寿量品の「復倍上数（ぶばいじょうすう）」については、随文解釈の箇所では「不滅を明かす」（大正三三・六六九中）とあるだけで参考にならない。ところが、巻第一の冒頭の箇所で「因を明かせば、則ち万善を収羅（しゅうら）するを、以て一因と為す。果を語れば、則ち復た上の数に倍するを、以て極果と為す」（同前・五七二下）と述べ、「復倍上数」をもって『法華経』に明かされる果の標識と見なしている。法雲によれば、『法華経』以前に言われる釈尊の寿命は八十歳（普通の仏伝による）や七百阿僧祇（『首楞厳（しゅりょうごん）三昧経』に出る）であり、これに対して『法華経』に明かす仏の寿命はそれらよりも長遠であり、そしてその寿命が長遠である理由は、衆生を救済するために神通力によって寿命を延長するからである、というものである。したがって、『法華経』の寿命長遠も相対的な長遠にとどまると言われる。法雲はこれを次のような譬喩で示している。五丈の柱を二丈だけ土に埋めて、三丈を土から出した場合、この三丈が昔日の七百阿僧祇であり、土に埋まった二丈も掘り出して五丈となったものが『法華経』の「復倍上数」であるから、今昔の仏寿の相違は、三丈と五丈の相違で、相対的な長短の差があるだけである、というものである。このように、法雲は「復倍上数」を『法華経』の仏寿の標識と見て、昔日の短寿に比較して相対的な長遠を認めたが、その長遠が相対的なものであるかぎり、『涅槃経』に明かされる仏身の常住から見れば、なお無常であると結論づけたのである。後に述べる

ように、このような法雲の『法華経』観は吉蔵によって厳しく批判された。

第二に、「この経は常住を明らかにしたが、やはりまだ明瞭にではない。ただし不十分に常住を明かしている。そうである理由は、この経はまだ八倒を取り除かず四徳を明かしていない。ただ寿命が無窮であることを明かすだけであるので、不十分に常住を明かすというのである。『涅槃経』の教えに至って、はじめて明瞭に常住を明らかにする」と解釈する。

第三に、「自ら小乗の教えは無常で不十分な説を明らかにしている。すべての大乗経はみな余すことなく明瞭に常住を説くものである」と解釈している。

第二に釈じて云わく、「此の経は已に常を辨ずれども、猶お未だ顕了ならず。但し是れ覆相(1)して常を明かす。然る所以は、此の経は未だ八倒(2)を除かず、四徳(3)を明かさず。但だ寿命無窮を明かすのみなるが故に、是れ覆相して常を辨ず。涅槃の教に至りて方に顕了に常を辨ず」と。

第三に釈して云わく、「自ら小乗の教は則ち無常覆相の説を辨ず。一切の大乗経は皆な是れ常住にして、顕了無余なり」と。

(1) 覆相は「顕了」と対語で、真相を覆いかくすの意。直接明瞭にではなく、間接的に、あるいはあまり明瞭ではなくの意。(2) 無常・苦・無我・不浄なものを常・楽・我・浄と見なす凡夫の四顛倒と、常・楽・我・浄なものを無常・苦・無我・不浄と見なす二乗の四顛倒を合わせたもの。(3) 大涅槃の有する常・楽・我・浄の四種の徳。

第二説は、『法華義疏』巻第十によれば、四時教判を立てるものの解釈である（大正三四・六〇三上を参照）。四時教判は、すでに紹介した五時教判のなかの第二時の三乗通教（『般若経』）と第三時の褒貶抑揚教（『維摩経』など）を合わせて一時としたものである。この第二説は、『涅槃経』が明瞭に仏身の常住を説いているのに対して、『法華経』はあまり明瞭ではない仕方で常住を説いている、という解釈である。

第三説は、『法華義疏』巻第十によれば、半満二教の教判を立てるものの解釈である（大正三四・六〇三上を参照）。半満二教は大乗を意味する満字教と小乗を意味する半字教とのことで、吉蔵や智顗は菩提留支（菩提流支とも作る。？—五二七）の立てた教判としている。この第三説は、大乗経典はすべて常住を明かしているのであるから、『法華経』もその例外ではなく、当然常住を明かしている、という解釈である。

今、全体的にこの三つの説を論評する。最初の解釈は下根の人であり、次の解釈は中根の人であり、第三〔の解釈〕は上根の人である。そうである理由は、最初の解釈は法の悪口を言う過失がとても深いので下根である。次の説は〔法を〕非難することが少し軽いので中根と呼ぶ。第三〔の解釈〕は、かえって言葉は究極的であるが、執らわれれば迷いとなる。それゆえ上根人である。これらはみな有所得について、自ら三段階を開く。

今、総じて此の三説を評す。初めの釈は是れ下根の人、次の釈は是れ中根の人、第三は是れ上根の人なり。

然る所以は、初めの釈は謗法の過ち甚だ深しと為すが故に、是れ下根なり。次の説は毀呰少しく軽ければ、秤して中根と為す。第三は乃ち言は究竟なれども、封執すれば迷いを成ず。故(1)に是れ上根の人なり。此れは皆な有所得の中に就いて、自ら三品を開く。

(1) 底本の「教故」の「教」を甲本によって削る。

三説を立てるものの機根(宗教的能力)を三段階に分類している。『法華経』の仏身を無常と見る第一説のものは下根であり、不十分な常住と見る第二説のものは中根であり、明瞭な常住と見る第三説のものは上根と規定される。その理由は、第一説が最も謗法の過失が重大であるから下根と厳しく評価される。謗法とは、ここでは『法華経』を誹謗することである。第二説は謗法の程度が少し軽いので中根とされる。第三説の『法華経』が仏身の常住を説くということはまったく正しいが、常住であることに執らわれれば迷いとなってしまう。前の二者に比べれば上根とされる。これらは、吉蔵の解釈から見れば、いずれも有所得、執らわれた立場であり、それを三段階に分類したものである。

㈢ 第一説(仏身無常説)の批判

質問。最初の解釈はどうして法の悪口を言う過失が深いのか。

解答。今、四つのあり方によってこのことを見て取れば、〔法の〕悪口を言う〔過失が〕深いことが分かる。第一に『法華経』以前の教えによってこれを非難する。第二に『法華経』そのものの文に

よってこれを批判する。第三に関河の古い説について考える。第四に理論的に推しはかり非難する。

問う。初めの釈は云何んが謗法の過ち深きや。

答う。今、四処を以て之れを徴すれば、則ち謗深しと為すを知るなり。一には法花の前の教を用て難を為す。二には法花の正文を用て之れを責む。三には関河(1)の旧説を尋ぬ。四には義を以て推して難ず。

(1) 後の本文に出るように、関中（東の函谷関、南の武関、西の散関、北の蕭関の四関のなかの地域）の僧叡と河西（黄河以西の地域）の道朗をまとめて表現したものであろう。

第一説の謗法の罪が最も重いとされ、これに対する吉蔵の批判も最も厳しく徹底している。法雲の抱いた『法華経』の仏身無常説は、『涅槃経』こそが真に仏身の常住を説いた経典であるとする五時教判に則った考えであるが、吉蔵によれば、『法華経』においてすでに仏身の常住が完全に説き明かされているのである。吉蔵の法雲説に対する批判は四つの方法に基づいてなされる。この四つの方法は以下順に取り挙げられる。

(1)『法華経』以前の教えによる批判

『法華経』以前の教えとは、大小の『般若経』（『大品般若経』と『小品般若経』）と『浄名経』などの経のことである。『大品般若経』常啼品には「仏たちの色身には去来があるが、法身には去来がない」

とある。『金剛般若論』には「〔生・住・滅の〕三相は〔如来〕の本質と異なるので、それ（三相）を離れれば、如来である」とある。それゆえ如来は有為法でなく、法身はとりもなおさず常住であることが分かる。『浄名経』方便品には「この身は憂う厭わしいものであり、当然法身を願うべきである」とある。思うに、生死の身の無常を批判し、すぐさま法身の常住を讃えている。それゆえ近づいて導く教えが成立し、〔常住を〕喜び〔無常を〕厭う観察が確立する。もし生死無常であって、法身もまた改めて生成消滅するならば、同じく厭い捨てるべきものである。どうして喜ぶであろうか。それゆえ近づいて導く教えも成立せず、〔常住を〕喜び〔無常を〕厭う観察の修行も確立しない。弟子品には「法身は無漏であり、多くの漏が尽きている」とある。これは無常の原因（漏）のないことを明らかにしているのである。「法身は無為であり、有為生滅なるものに堕ちない」とある。これは仏果が無為で常住であることを明かしているのである。『般若経』『浄名経』について考えると、『法華経』以前の教えであるが、それでさえ常住を明らかにしている。『法華経』は二経の後に位置するのであるから、どうして無常であろうか。

法花の前の教は、大小の波若、及び浄名等の経を謂う。大品常啼品に云わく、「諸仏の色身に去来有り、法身に去来無し」(1)と。金剛波若論に云わく、「三相(2)は体を異にするが故に、彼を離るれば、是れ如来なり」(3)と。故に知る、如来は有為法に非ず、法身は即ち是れ常住なり。浄名方便品に云わく、「此の身は患厭す可し。当に法身を楽うべし」(4)と。蓋し、是れ生死の身無常なるを毀ち、即ち法身の常住を歎ず。故に遍引の教成じ、欣厭の観立つ。若し生死無常にして法身復た改めて起滅すれば、則ち同じく厭棄す可し。

何ぞ欣ぶ所あらんや。故に逼引の教成ぜざれば、欣厭の観行立たず。弟子品に云わく、「法身は無漏にして諸漏已に尽く」(5)と。此れは無常の因有ること無きを明かすなり。「法身は無為にして諸数に堕せず」(6)と。此れは仏果の無為常住なるを明かすなり。波若・浄名を尋ぬるに、是れ法華の前の教なれども、尚(7)お常住を辨ず。法花は二教の後に居れば、寧んぞ是れ無常ならんや。

(1)『大品般若経』巻第二十七、法尚品「諸仏不可以色身見。諸仏法身無来無去」(大正八・四二一下)を参照。(2)底本の「身」を甲本によって「相」に改める。(3)『金剛般若波羅蜜経論』巻上、「三相異体故　離彼是如来」(大正二五・七八二下)を参照。三相は有為法の三つの特性で、生(法が生じること)・住(法がとどまること)・滅(法が滅すること)のことである。(4)『維摩経』方便品、「此可患厭。当楽仏身。所以者何。仏身者即法身也」(大正一四・五三九中―下)を参照。(5)『維摩経』弟子品、「仏身無漏、諸漏已尽」(同前・五四二上)を参照。(6)『維摩経』弟子品、「仏身無為、不堕諸数」(同前)。(7)底本の「当」を甲本によって「尚」に改める。

ここに引用される『般若経』や『維摩経』の文の趣旨は、生死無常のこの身を厭い捨てて、無為常住の法身を願い求めることである。これらの経は『法華経』以前に説かれたものであるから(ただし、吉蔵は『大品般若経』の一部が『法華経』より後に説かれたとする)、そこに仏身の常住が説かれていれば、当然『法華経』にも仏身の常住が説かれているはずである、というものである。

(2)『法華経』自身の文による批判

次に、『法華経』の文によってこれを破る。方便品には「私は涅槃を説くけれども、また真実の涅槃ではない。諸法はもともと常に静かに滅している様相である」とある。この文は今昔の大乗と小乗との二つの滅の真偽を明らかにしているのである。昔の小乗の〔煩悩の〕滅は真実の滅ではなく、今の大乗の滅は真実の滅である。昔の小乗の涅槃は真実の涅槃ではなく、今の大乗の涅槃である。もしそうであるならば、とりもなおさず昔の小乗の常住は真実の常住ではなく、今の大乗の常住は真実の常住である。

譬喩品には「ただ虚妄を離れるだけであるのを解脱と名づけるのであるが、本当はまだすべての解脱を得ていない」とある。声聞の人はただ四住地の煩悩だけを断ち切るのを「虚妄を離れる」と名づけるが、まだ無明住地の煩悩を断ち切っていない。つまり、今の教えは、五住地の煩悩をすべて断ち切るのを「すべての解脱」と名づけることを示す。もしそうであるならば、小乗の人は、〔分段の生死と不思議変易の生死の〕二つの生死の原因である煩悩がまだ無くならないので無常である。如来は、五住地の煩悩がすべて無くなっている。それゆえ常住である。乃至、寿量品には「〔仏の〕寿命は無量阿僧祇劫で、常住で滅しない」とある。〔仏身が常住であることを明かす経の〕文の場所はとても多いので、完全には列挙することはできない。

質問。もしこの経が常住を明かしているならば、なぜ寿量品に「また上の数の二倍である」とあるのか。

解答。『法華論』には「『また上の数の二倍である』とは、如来の常住の命を示している。無くすことのできないものであるからである」とある。そこで、この文が無常ではないことが分かる。

次に、法花の文を用て之れを破す。方便品に云わく、「我れ涅槃を説くと雖も、是れ亦た真の滅に非ず。諸法は本と従り来た、常に自ら寂滅の相なり」(1)と。此の文は今昔大小の二の滅の真偽を明かすなり。昔の小滅は真の滅に非ず、今の大滅は是れ真の滅なり。昔の小涅槃は真の涅槃に非ず、今の大涅槃は是れ真の涅槃なり。若し爾らば、即ち昔の小の常は真の常に非ず、今の大の常は是れ真の常なり。

譬喩品に云わく、「但だ虚妄を離るるを、名づけて解脱と為す。其の実は未だ一切の解脱を得ず」(2)と。声聞の人は但だ四住惑(3)のみを断ずるを、名づけて虚妄を離ると為し、未だ無明住地を断ぜず。即ち今の教は、具さに五住地を断ずるを「一切解脱」と名づくることを顕わす。若し爾らば、小乗の人の二の生死の因は未だ傾かざるが故に是れ無常なり。如来は五住地並びに尽く。所以に是れ常住なり。乃至、寿量品に云わく、「寿命は無量阿僧祇劫にして、常住にして滅せず」(4)と。文処甚だ多ければ、具さには列す可からず。

問う。若し此の経に已に常住を明かさば、何が故に寿量品に「復た上の数に倍す」(5)と云うや。

答う。法花論に云わく、「復た上の数に倍すとは、如来の常命を示現す。尽くす可からざるが故なり」(6)と。則ち知る、此の文は無常に非ず。

(1)『法華経』方便品、「我雖説涅槃　是亦非真滅　諸法従本来　常自寂滅相」（大正九・八中）を参照。
(2)『法華経』譬喩品、「但離虚妄　名為解脱　其実未得　一切解脱」（同前・一五中）を参照。(3) 見一処住地（三界の誤った見解）・欲愛住地（欲界の誤った思慮）・色愛住地（色界の誤った思慮）・有愛住地

（無色界の誤った思慮）の四種の煩悩のこと。住地とは煩悩を生じる根本の体の意。これに無明住地（根本的無知）を加えて、五住地という。『勝鬘経』一乗章に出る（大正一二・二二〇上）。（4）『法華経』如来寿量品、「如是我成仏已来、甚大久遠。寿命無量阿僧祇劫、常住不滅」（大正九・四二下）を参照。（5）一九八頁注（1）参照。（6）『法華論』巻下、「所成寿命復倍上数者、此文示現如来命常。善巧方便顕多数故、過上数量不可数知」（大正二六・九下）を参照。

法雲説に対する批判の第二の方法は、『法華経』自身が仏身の常住を説いていることを示すことである。したがって、ここでは、『法華経』から常住を説く経文を引用している。第一に方便品の文を引用している。この引用によって、昔の小乗の涅槃と今の大乗の涅槃とを比較相対して、前者は真実の涅槃ではなく、後者こそ真実の涅槃であることを明かしている。さらに、大乗の涅槃こそ真実の常住であることを述べている。

第二に譬喩品の文については、四住地の煩悩を断ち切ることを「虚妄を離れる」ことと解釈し、五住地の煩悩（すべての煩悩）を断ち切ることを「一切解脱」と解釈した上で、小乗の人は第五の無明住地の煩悩を断ち切っていないので、輪廻生死から解脱できないと批判している。それに対して、仏はすべての煩悩を断ち切って輪廻から解脱し、涅槃を獲得しているから、常住の存在であると結論づけている。

第三に寿量品の文は、端的に仏が「常住不滅」であることを言ったものであるから、説明の必要もないであろう。

前に述べたように、法雲は「復倍上数」を有限な数として、『法華経』の仏身が結局は無常であると解釈したので、ここで、法雲の立場からの質問として、法雲の解釈とは異なる「復倍上数」の新解釈を要求する質問を設定している。これに対して、吉蔵は本書では『法華論』の「如来の常住の寿命を示す」という解釈の権威を借りて答えるにとどまっている。

他の法華疏ではどうであろうか。法雲の解釈を批判するためには、どうしても吉蔵自身の独自の解釈を提示しなければならなかったであろう。『法華玄論』においては、この「復倍上数」について次のように解釈されている（大正三四・三七七下を参照）。仏は久しい以前に成仏したことが説かれるが、これは久しい以前に常住の仏身を獲得したことを意味している。そして、この常住の仏身を獲得した時を一生補処（最高位の菩薩）の弥勒菩薩でさえ知ることができず、仏しか知ることができない。したがって当然常住でなければならないのである。『法華義疏』には、五百塵点劫の譬喩に出る「世界」の数が不可数（数え切れないほど多い）であり、その世界をすりつぶしてできる「塵」の数が不可数であり、さらに、仏が成仏してから今まで経過した時間はその譬喩で示される数よりも多いので不可数であると述べ、したがって、「復倍上数」の「上」は三つの不可数であり、未来はその倍であるから、不可数の不可数である。つまり、仏の寿命は数量を越えた常住であると結論づけている（同前・六〇六下を参照）。『法華統略』には、端的に「常住」と表現するよりも、壮大な規模の譬喩を説いて、「復倍上数」と言うほうが人々に常住を実感させる上でより優れた表現であると述べている（続蔵一―四三―一・八三右下を参照）。このことは、注（6）に引用した『法華論』においても示唆されている。

(3) 僧叡・道朗の説に基づく批判

第三に、関河の古い解釈を用いることについて。関中の僧叡は羅什の『法華経』を直接受けた。その経序に「分身はそれが真実のものではないことを明かし、〔仏の〕寿命の長さはそれが数で表わされるものではないことを定める」とある。「分身はそれが真実のものではないことを明かす」とは、釈迦と仏たちが互いに指し示して分身とするので、どちらも真実の仏でないことが分かる。真実の仏とは、如来の霊妙な法身を意味する。「〔仏の〕寿命の長さはそれが数で表わされるものではないことを定める」とは、〔仏の〕寿命は数えることができないので、如来の寿命は有為生滅なるものに堕ちず、常住であることを明かす。『法華論』と深い次元で合致するのである。さらにまた、『浄名経』の「仏身は無為で、有為生滅なるものに堕ちない」と、その意味は同じである。

河西の道朗は『法華経』の注釈書を著述し、見宝塔品には「法身は常住であり、道理として生滅はない」と明かしていると解釈している。また、寿量品には「如来の寿命の長さは虚空と同じで無限である」と明かしている〔と解釈している〕。すべての世間ではただ身体と寿命だけが大事である。今、世間のあり方にしたがって、またこの二つを明かす。それゆえ、前に法身の常住を明かし、後に寿命が滅しないことを明らかにする。『涅槃経』が前に長寿を明かし、後に金剛身を明らかにするのと相違はないのである。

三に関河の旧釈を用うとは、関中の僧叡は面り羅什の法花を受く。其の経序に云わく、「分身は其の不実

を明かし、寿量は其の非数を定む」(1)と。「分身は其の不実を明かす」とは、釈迦と諸仏と互いに指して分身と為せば、則ち知る、倶に実の仏には非ず。実の仏とは、如来の妙法身を謂うなり。「寿量は其の非数を定む」とは、寿は数う可からざれば、如来の寿命は諸数の中に堕せず、是れ常住なるを明かす。法花論と玄会するなり。又た、浄名経の「仏身は無為にして、諸数に堕せず」(2)と、其の義同じなり。

河西（かさい）の道朗は法花疏(3)を著わし、見宝塔品には「法身は常住にして、理として存没（そんもつ）なし」と明かすと釈す。亦た寿量品には「如来の寿量は虚空に同じ」と明かす。一切世間は唯だ身と命とのみなり。今、世法に随従して、亦た斯の両（ふた）つを明かす。故に前に法身の常なるを明かし、後に寿の無滅なるを辨ず。涅槃経に、前に長寿を明かし後に金剛身を辨ずる(4)と異なること無きなり。

（1）僧叡『法華経後序』（『出三蔵記集』巻第八所収）、「然則寿量定其非数、分身明其無実」（大正五五・五七中）を参照。（2）二〇五頁注（6）参照。（3）河西の道朗には『法華統略』という名の法華疏のあったことが『法華玄論』巻第二に出る（大正三四・三七六下）が、現存しない。彼は曇無讖の『大般涅槃経』の翻訳に参加し、『大涅槃経序』が現存している（『出三蔵記集』巻第八所収。大正五五・五九中—六〇上を参照）。（4）『南本涅槃経』の長寿品第四、金剛身品第五の前後関係を指摘したものである。

第三の批判の方法は、『法華経』を漢訳した鳩摩羅什から直接指導を受けた僧叡と、『涅槃経』の漢訳に参加し、『法華統略』という名の注釈書を著述した道朗の権威ある学説を引用することである。まず、僧叡の説について、吉蔵は「釈迦」や「諸仏」が互いに分身仏であり、その分身仏は如来の霊妙な法身ではないと解釈している。吉蔵にとっては『法華経』が「釈迦」や「諸仏」の分身仏の根底に常住の法身を説いているということを主張したいのであろう。また、寿命については常住であると解

釈し、すでに見た『法華論』『維摩経』とその趣旨が同一であることを主張している。ただし、『法華経後序』の「分身は其の不実を明かす」は「分身はそれが実体的なものではないことを明かす」が本来の意味であるが、今は吉蔵の解釈の通りに現代語訳した。「実」という概念は、吉蔵の解釈したように「本当の」という意味も当然あるが、仏教文献の特殊な意味として、「実体的なもの」(空と反対の意味)という意味があり、僧叡の文は後者の意味である。『法華経』には十方世界から多数の分身仏が集まって来るが、このように釈尊の分身仏が多数存在するということは、それが永遠の本質を持つ実体的なものではないことを意味しているのである。

次に、道朗は『涅槃経』の漢訳に参加した人なので、彼の『法華経』解釈は権威を持ちえると、吉蔵には考えられたのであろう。というのは、法雲は『涅槃経』には仏身の常住が説かれているが、『法華経』には説かれていないと解釈したのであるから、その『涅槃経』の漢訳の場に列席した道朗の発言は貴重な証言となりえるからである。その道朗は見宝塔品には法身の常住が説かれており、如来寿量品には寿命の無限が説かれていると解釈している。吉蔵によれば、世間でも身体と寿命が大切にされるので、その世間のあり方にしたがって、『法華経』においてもこの二点を説き示し、それは『涅槃経』と揆を一にすると言っている。

(4) 理論的批判

第四に、理論によって非難することを明かすことについて、全部で十の理論がある。

第一に、この経に因果を明かすけれども、妙という意義は果にある。因がまだ完全究極でない場合

は、やはりまだ妙ではない。仏果がやはり無常である場合は、無常であれば苦である。無常・苦である以上、無我・不浄であり、かえって麁法である。どうして妙と名づけようか。

第二に、『〔法華〕経』には「一つの偉大な仕事という理由のために世間に出現する」とある。どうして始めから終わりまで無常で不完全な麁法によって衆生を教化するはずがあろうか。これは父子の情け深い心に背き、仏たちの本心を傷つける。

第三に、前に一乗は昔の三乗と異なることを明かし、後に常住は昔の無常と異なることを明かす。一乗は昔の三乗と異なるから、一乗を薬となして三乗の病を破ることができ、常住は昔の無常と異なるから、また常住を薬となして無常の病を破ることができるので、〔三乗の病と無常の病の〕両方を治療するという意義である。もし今やはりまだ無常であるならば、ただ一乗によって三乗を破ることがあるだけで、常住によって無常を破ることがないので、病を治療することはまだ完全でなく、理を明らかに示すことも十分でない。

第四に義を用て難ずるを明かすとは、凡そ十義有り。

一には此の経は因果を明かすと雖も、妙の義は果に在り。因、未だ円極ならざれば、則ち猶お未だ妙ならず。若し仏果猶お是れ無常ならば、無常なれば則ち苦なり。既に無常・苦なれば、則ち無我・不浄なり。乃ち是れ麁法なり。何ぞ名づけて妙と為さん。

二には経に云わく、「一大事の因縁の為めの故に世に出現す」(1)と。何ぞ終始、無常不了の麁法を以て、以て物を化す容けんや。此れは則ち父子の恩情に乖き、諸仏の本意を傷つく。

三には前に一乗は昔の三乗に異なるを明かし、後に常住は昔の無常に異なるを明かす。一乗は昔の三乗に

異なるを以ての故に、一乗を以て薬と為して三病を破することを得、常は昔の無常に異なるを以ての故に、亦た常住を以て薬と為して無常の病を破することを得れば、則ち是れ双治の義なり。若し今猶お是れ無常ならば、但だ一を以て三を破すること有るのみにして、常を以て無常を破すること有ること無ければ、則ち病を治すること未だ円かならず、理を顕わすこと足らず。

（1）『法華経』方便品、「諸仏世尊唯以一大事因縁、故出現於世」（大正九・七上）を参照。

第四の方法は理論的な批判である。『法華経』が仏身の常住を説くという、十種の理論的な根拠を示している。本文が長いので、適当な長さに区切って解説する。

第一の根拠。『法華経』は因果を明かしているけれども、果こそ妙と呼ぶのに足るのであって、その果が無常であるならば、それは妙法ではなく、実に麁法となってしまうというものである。つまり、妙法である以上、常住の果（仏果）であるはずである。これは妙法の内実を確定することによって、その内実と矛盾する仏身無常説を批判する方法である。妙法の内実をどのように確定するかには、解釈者の恣意が入ることも十分ありうるが、経題の妙法を分析することには一応の妥当性が認められる。

第二の根拠。『法華経』には仏が一大事の因縁のためにこの世に出現したことが説かれており、仏が一生涯、最後まで仏身の無常という不完全な麁法だけを説くというのであれば、それは父子の関係にたとえられる仏と衆生との愛情あるべき関係に違反し、衆生を救済するという仏たちの本心を破ることになってしまうというものである。つまり、たとえて言えば、可愛い子に真実の大事なことを話

さないで死んでしまうのは、親が無慈悲であるということである。『法華経』の後に『涅槃経』において仏身常住が説かれるという法雲にとっては、『法華経』において仏身常住が説かれなくとも一向に差し支えがないので、この批判はこれだけでは無効である。後に出る第九の根拠に見られるように、『法華経』が仏の最後の説法である場合があるということを合わせ見なければならない。

第三の根拠。『法華経』は一乗によって三乗の病を対治・治療し、仏身の常住によって無常の病を対治するのであって、『法華経』の仏身が無常であるならば、無常の病を対治することが欠けてしまうというものである。『法華経』が二つの病を対治するという前提が証明されていないので、この批判は無効である。

第四に、もし一乗は三乗と異なるけれども、一乗の果がやはりまだ無常であるならば、また昔の異なる三乗と同じである。最後まで三乗であるならば、一乗の教えはない。両方を治療するということはまったくないのである。

第五に、さらにまた、もし今の一乗が昔の三乗と異なるけれども、無常である点はやはり昔と同じならば、因は声聞と異なり、果は阿羅漢と同じである。すべて意味をなさないのである。

第六に、前の文には身子が請願の主とすることを明かすけれども、身子は小乗のなかの究極であり、〔三乗〕の異に執らわれる究極である。それゆえ一乗を説いて、小乗を改めて大乗に入らせ、〔三乗の〕異を捨てて〔一乗の〕同に帰着させるので、大乗には小乗を収め取るという意義があり、小乗には大乗を喜ぶという道理がある。それで初分の経は、機と教とが合致している。後分の経は弥勒を請

願の主とする。弥勒は因位の究極であり、無常の究極である。もし仏果がやはりまだ無常であると説けば、果には因を収め取るという道理はなく、因には果を喜ぶという意義はない。かくて機と教とが互いに背くのである。

四には若し一乗は三に異なれども、一乗の果は猶お是れ無常ならば、則ち還た昔の異に同じ。終に是れ三乗なれば、則ち一乗の教無し。都て両治無きなり。
五には又た、若し今の一は昔の三に異なれども、無常は猶お昔に同じならば、則ち因は声聞に異なり(1)、果は羅漢に同じ。都て義に非ざるなり。
六には前の文に、身子を請主と為すを明かせども、身子は小乗の中の極みにして異に執するの窮みなり。故に一乗を説いて、小を改め大に入り、異を捨て同に帰せしむれば、則ち大に小を接するの義有り、小に大を欣ぶの理有り。則ち初分の経は機と経と符会す。後分の経は弥勒を請主と為す。弥勒は是れ因位の窮みにして無常の極みなり。若し仏果は猶お是れ無常なりと説かば、則ち果に因を接するの理無く、因に果を欣ぶの義無し。便ち機と教と相乖くなり。

(1) 底本の「因果果声聞」を続蔵本、重梓本によって「因異声聞」に改める。

第四の根拠。第三の根拠において、もし仏身が無常であるならば、一乗によって三乗の病を対治することだけがあって、常住によって無常の病を対治することは無くなると指摘したが、ここでは最終的に一乗によって三乗の病を対治することも無くなってしまうというものである。一乗は、因位にあ

る菩薩を仏果に運ぶのであるから、その仏果が無常で不完全なものであるならば、乗も不完全なものとなるということを言ったものであろう。この主張自身は妥当な考えであるが、仏身無常説の批判には直接関係がない。むしろ、これは第三の根拠に含ませるのが妥当であり、十項に整理するという形式美の追求が反映しているのであろう。

第五の根拠。一乗を説くという点では昔と異なり、仏身の無常を説くという点では昔と同じであるならば、因は声聞と異なるが、果は阿羅漢と同じことになり、一貫性がないというものである。一乗とは菩薩が仏になる教えである。つまり、因は菩薩で声聞と異なるが、果は無常とされるから、仏ではなく阿羅漢の果となってしまうと批判する。これは仏がすべて常住であるという前提に立つものである。ところが、八十歳の寿命の釈尊や七百阿僧祇の釈尊はいずれも無常の存在であることは事実であり、このように無常と規定される仏果の存在を認める以上、この批判も有効性を持ちえない。

第六の根拠。『法華経』の初分は身子＝舎利弗が方便品において仏に説法を懇請（こんせい）する。この舎利弗は小乗のなかで最高位の者であり、三乗が異なるということに執らわれる最大の人であるから、この舎利弗に対して一乗が説かれることは、舎利弗の機と一乗の教えとがまったく合致している。これに対して、『法華経』の後分は弥勒菩薩が従地涌出品において仏に説法を懇請する（具体的には地涌の菩薩についての質問）。この弥勒菩薩は一生補処の菩薩（次に生まれるときは成仏することのできる菩薩）と言われるのであるから、菩薩としての最高位である。換言すれば、本文にあるように因位の究極であり、無常の存在のなかでは最高位なのである。このような弥勒菩薩が質問をしているのであるから、答えとして説かれることが仏身の無常であっては、弥勒菩薩の機と仏身無常説の教えとが合致しないとい

うものである。この根拠は『法華経』における質問者の資格と、それに対する答えの内容との相関関係に基づくもので、ある程度の妥当性を有するものと考えられる。

第七に、天親は寿量品には三身を明かしていると解釈している。ブッダガヤで成仏するものを化身となし、久しい以前成仏して寿命が無量であるものを報身となし、「ここで死んだり彼しこで生まれたりする生死がなく、真実でもなく虚偽でもなく同一でもなく別異でもない」ものを法身となす。三身を残らず明かす以上、どうして常住でないことがあろうか。

第八に、『涅槃経』菩薩品には「たとえば『法華経』において八千の声聞は記別を受けて大きな果実を完成することができたようなものである。あたかも秋に収穫を行ない、冬に貯蔵してそのほかに何もすることがないようなものである」とある。それゆえ『法華経』が十分に真理を示した究極的なものであることが分かる。どうして常住を明かさないであろうか。

第九に、二万の日月灯明仏は『法華経』を説いてからそのまま涅槃に入った。真理を十分に示した法を説いてから、その後涅槃に入ったことが分かるはずである。もしまだ真理を十分に示した法を説かないならば、そのまま涅槃に入ることはできないのである。

第十に、もし品に如来寿量と題目をつけることがそのまま無常であると言うならば、ここに四句がある。第一に無量であるものを無量であると説く。『涅槃経』に「ただ仏だけが仏の寿命が無量であると見る」とあるようなものである。第二に有量であるものを有量であると説く。釈迦〔の寿命〕がちょうど八十年であるようなものである。第三に有量であるものを無量であると説く。無量寿仏のよ

うなものである。第四に無量であるものを有量であると説く。『金光明経』、乃至、この『〔法華〕経』である。また『華厳経』に「如来の深遠な境界は、虚空とその量が同じである」とあるようなものである。

七には天親は、寿量品には三身を明かすと釈す(1)。伽耶に成仏するを化身と為し、久しく已に仏を得て寿命無量なるを報身と為し、「生死の若しは退、若しは出有ること無く、実に非ず、虚に非ず、如に非ず、異に非ざる」(2)を法身と為す。既に具さに三身を明かせば、豈に是れ常住に非ずや。

八には涅槃経の菩薩品に云わく、「法花経に八千の声聞、記別を受け大果実を成ずることを得るが如し。秋収め冬蔵し、更に作す所無きが如し」(3)と。故に知る、法花は顕了究竟なり。豈に常を明かさざらんや。

九には二万の日月灯明仏は法花経を説き竟わって、便ち涅槃に入る。当に知るべし、了義の法を説き已竟り、然る後に滅するのみ。若し未だ了義の法を説かずんば、則ち便ち滅することを得ざるなり。

十には若し品に如来寿量と題するは便ち是れ無常なりと言わば、此に四句有り。一には無量を無量と説く。涅槃に云うが如し、「唯だ仏のみ、仏の其の寿無量なりと覩る」(4)と。二には有量を有量と説く。釈迦は方に八十年なるが如し。三には有量を無量と説く。無量寿仏の如し。四には無量を有量と説く。金光明経(5)、乃至、此の経の如し。亦た花厳に云うが如し、「如来の深遠の境界は、其の量虚空に斉しきなり」(6)と。

(1)『法華論』巻下、「八者示現成大菩提無上故。示現三種仏菩提故。一者示現応仏菩提。随所応見而為示現。如経皆謂如来出釈氏宮去伽耶城不遠、坐於道場、得成阿耨多羅三藐三菩提故。二者示現報仏菩提。十地行満足得常涅槃証故。如経善男子我実成仏已来無量無辺百千万億那由他劫故。三者示現法仏菩提。謂如来蔵性浄涅槃常恒清涼不変等義。如経如来如実知見三界之相次第、乃至不如三界見於三界故」(大正二六・九中)

を参照。（2）一一九頁注(2)参照。（3）『南本涅槃経』巻第九、菩薩品、「是経出世、如彼菓実、多所利益安楽一切、能令衆生見如来性。如法花中八千声聞得受記莂成大果実。如秋収冬蔵更無所作。一闡提輩亦復如是、於諸善法無所営作」（大正一二・六六一中）を参照。ちなみに、この文は『北本涅槃経』の場合は如来性品に属するので、本文に菩薩品とあることは、吉蔵が『南本涅槃経』を用いたことを証明するものである。（4）『南本涅槃経』巻第九、月喩品、「唯仏覩仏其寿無量、喩如夏日」（同前・六五八上）を参照。（5）『合部金光明経』巻第一、寿量品、「釈尊寿命　不可計劫　億百千万　仏寿如是　無量無辺」（大正一六・三六〇下）を参照。（6）『六十華厳経』巻第五、菩薩明難品、「如来深境界　其量斉虚空」（大正九・四二九下）を参照。

第七の根拠。インドにおける現存する唯一の『法華経』の注釈書である天親『法華論』に、如来寿量品の文が三種の仏の菩提（応仏菩提・報仏菩提・法仏菩提）を明かしていることを権威ある解釈として、『法華経』が応身(化身)・報身・法身の三身を明かすことを述べ、そのなかの法身は当然常住の存在であるから、『法華経』には仏身の常住が説かれると主張している。吉蔵は『法華論』の権威を認め、『法華玄論』以来、しばしばこれを引用している。この根拠は他の権威を借りるものであるが、ある程度の有効性を持ちうると思われる。

第八の根拠。『涅槃経』自身が『法華経』における声聞授記に言及していることを取り挙げて、『法華経』を究極的な教えと結論づけ、したがって、仏身の常住を明かしているというものである。『涅槃経』における『法華経』への言及は、八千の声聞は記別を受けたが、一闡提は例外であることを言いたかったのであるから、吉蔵の解釈にはやや無理があるようである。

第九の根拠。日月灯明仏は『法華経』を説いて、そのまま涅槃に入ったのであるから、『法華経』が究極的な教えである。なぜならば、究極的な教えを説かないままで、仏が涅槃に入ることはありえないからであるというものである。これはある程度の有効性を持ちうると思う。

第十の根拠。如来寿量品という品名が仏の寿命の有限性を意味すると誤解される危険性を除くために、実際の仏寿の有量・無量と、それの表現との関係を四句に整理している。すなわち、無量を無量と説く・有量を有量と説く・有量を無量と説く・無量を有量と説く、という四つの場合である。『法華経』は第四の立場であり、表現は有量のようであるが、真実には無量であるというものである。これは、経の表現とその意味するものとの関係は多様であることを指摘したもので、この指摘そのものは説得力を持っていると思われる。『法華経』に関しても、品名からすぐに有限の寿命であると短絡させる解釈を批判する力を持っていると考えられる。ただし、『法華経』が逆に無限の寿命を説いているかどうかは、内容によって判断されるべきであるから、仏身無常説そのものを批判する根拠としては不十分であろう。

以上、やや厳しく吉蔵の第四の理論的批判を検討してきたが、あまり説得力を持っているとは言えない面が目立ったようである。しかし、だからと言って、仏身無常説に根拠があると言うのではない。

(四)　第二説（覆相の仏身常住説）の批判

次に第二説を破る。この経が不十分に常住を明らかにするということは、これもまたそうではない。つまり上で述べた十の意義によって常住を明かすことは十分である。根拠もなく不十分に常住を明ら

かにしているといってはならない。さらにまた、この経は二つの方便の門を開いて、二つの真実の意義を示す。二つの方便の門を開くとは、乗の方便と身の方便とを意味するのである。二つの真実の意義を示すとは、乗の真実と身の真実とを意味するのである。乗の方便は三因三果を意味し、乗の真実は一因一果を意味する。身の方便は生滅無常の身を意味し、身の真実は生滅のない常住の身を意味する。もし、やはりまだ不十分であるならば、方便の門はまだ開かれず、真実の様相はまだ示されていないことになる。

次に、第二説を破す。此の経は是れ覆相して常を明かすと謂わば、是れも亦た然らず。即ち上の十義もて常を明かすこと顕了なり。応に妄りに謂いて以て覆相して常を明かすと為すべからず。又た此の経は二の方便の門を開き、二の真実の義を顕わす。二の方便の門を開くとは、乗の方便と身の方便を謂うなり。二の真実の義を顕わすとは、乗の真実と身の真実を謂うなり。乗の方便とは、三因三果を謂い、乗の真実とは、一因一果を謂う。身の方便とは、生滅無常の身を謂い、身の真実とは、無生滅常住の身を謂う。若し猶お是れ覆相ならば、則ち是れ方便の門未だ開かず、真実の相未だ顕われず。

第一説に対する批判（本文では第四の十種の理論的批判の方法を挙げている）によって、『法華経』は顕了に仏身の常住を説くことが判明したのであるから、覆相して常住を説くという第二説も当然批判されるべきであり、内容的にはすでに批判が終わっているのである。

乗の方便を開き、乗の真実を示すことは『法華経』の初分に説かれ、身の方便を開き、身の真実を

示すことは『法華経』の後分に説かれるとするのが吉蔵の考えで、これについてはすでに解説した。ここでは身の真実とは、生滅を越えた常住の仏身を意味するとし、『法華経』が仏身の常住を説くことを当然視している。

質問。もしこの経がはっきりと常住を明らかにしているならば、どうして『涅槃経』にあらためて説く必要があるのか。

解答。多くの経が義を明らかにするのに、それぞれ根本中心がある。『法華経』は敷衍して一乗を明かし、かいつまんで常住の義を明らかにする。『涅槃経』は敷衍して常住を明らかにし、かいつまんで一乗を明らかにする。そうである理由は、『法華経』は道理が唯一であることを明かす以上、唯一の仏性のあることが分かる。寿命が無尽であることを明かす以上、常住であることが分かる。敷衍して明らかにする必要がない。ただし宗教的能力の劣る人は『法華経』の一乗を聞いても悟らないので、敷衍して仏性を明らかにして、一乗をしっかりと解釈し、敷衍して常住の義を明らかにして、寿命の長遠をしっかりと解釈して、はじめて悟ることができる。

質問。なぜ『涅槃経』は宗教的能力の劣る人のために説かれたと分かるのか。

解答。この経は二種の子供のいることを明かしている。第一には心を失っていない〔子供〕。第二には本心を失っている〔子供〕。『華厳経』から『法華経』までは心を失っていない子供のために説き、いずれもみなこれを悟ることができるので、『涅槃経』を説く必要がない。心を失っている子供は毒気が深く〔体内に〕入り本心を失っているから、『法華経』を聞いても悟らず、涅槃に入ることを宣

言し、常住を説いて、はじめて理解することができる。

問う。若し此の経、已に顕了に常を明かさば、何ぞ涅槃に更に説くを用いんや。

答う。衆経、義を明かすこと各々大宗有り。法花は広く一乗を明かし、略して常の義を辨ず。涅槃は広く常住を明かし、略して一乗を辨ず。然る所以は、法花に既に道理は唯一なりと明かせば、則ち唯一の仏性なるを知る。既に寿命無尽と明かせば、即ち是れ常なるを知る。広く辨ずるを須(1)いず。但し、鈍根の人は、法華の一乗を聞くも悟らざれば、広く仏性を明かして一乗を釈成し、広く常の義を明かして寿命の長遠なるを釈成して、方に了悟することを得。

問う。何が故に以て涅槃は鈍根の人の為めに説くと知るや。

答う。此の経に二子有りと明かす。一には心を失わず。二には本心を失う(2)。花厳従り法花に至るまでは、心を失わざる子の為めに説き、並びに皆な之れを悟ることを得れば、涅槃を説くことを須いず。心を失う子は、毒気深く入りて本心を失うが故(3)に、法花を聞くも悟らず、滅を唱え常を説いて、方に解了することを得。

(1) 底本の「不復」を甲本によって「不須」に改める。(2)『法華経』如来寿量品、「諸子飲毒、或失本心、或不失者」(大正九・四三上)を参照。(3)『法華経』如来寿量品、「毒気深入、失本心故」(同前)を参照。

『法華経』が『涅槃経』と同様に顕了に仏身の常住を説くとすると、ここに新しい問題が生じる。それは『涅槃経』の存在意義についてである。『涅槃経』の最大の特色である仏身常住説がすでに『法華経』において説かれたとすると、なぜあらためて『涅槃経』が説かれねばならなかったのか。この

問題に対して、吉蔵は三種の理由を挙げて答えている。ここの本文はその第一で、『涅槃経』は鈍根のもののためであるというものである。

本文では、まず、経典にはそれぞれ異なる中心教説があることを述べた上で、『法華経』は詳しく一乗を説き、簡略に常住を説くのに対し、『涅槃経』は詳しく常住を説き、簡略に一乗を説く、という二経の特徴を指摘している。さらに、『法華経』の道理唯一（一乗の思想を指す）は唯一仏性を意味し、寿命無尽（復倍上数を指す）は仏身常住を意味するから、『涅槃経』において詳しく説く必要がないのであるが、鈍根のものは仏性と仏身常住を説く『涅槃経』をあらためて聞いてはじめて理解することができるのである。つまり、『涅槃経』は『法華経』を聞いても理解できない鈍根のもののための教えであることを明かしているのである。

次に、本文では第一の鈍根のための経という意義づけの根拠について質問が設定される。それに対し、『法華経』の如来寿量品の良医の譬喩に出る、毒を飲んだ子供たちのなかに、本心を失った子と、まだ失っていない子という二種類の子の区別を紹介し、『華厳経』から『法華経』までは本心を失っていない子のために説かれた経であり、『涅槃経』は本心を失った子のために説かれた経であることを示している。

第二に、『法華経』を説いて悟ってから、『涅槃経』を説くのを聞いて、そのまままた理解を増進させるものがいる。

第三に、また『法華経』を聞かず、直ちに『涅槃経』を聞いて悟ることのできる衆生がいる。相伝

には『『宝性論』には、『大品般若経』などは利根の菩薩のために説き、『法華経』は中根の人のために説き、『涅槃経』は下根の人のために説く、とある」とある。

さらにまた、同じく般若であるけれども、般若に無量の部があるように、同じく常住を明らかにするけれども、常住を明らかにするのに、どうしてまた多部のあることを妨げようか。たとえば七巻の『金光明経』に敷衍して常住を説いているが、再び『涅槃経』を説かないことがありえようか。

二には自ら法花を説くに已に悟り、涅槃を説くを聞いて、便ち復た解を進む。三には復た衆生の、法花を聞かず、直ちに涅槃を聞いて悟りを得る者有り。相伝に云わく、「宝性論に云わく、『大品等は利根の菩薩の為めに説き、法華は中根の人の為めに説き、涅槃は下根の人の為めに説く』と」(1)と。

又た、同じく是れ波若なりと雖も、波若に無量の部有るが如く、同じく常を明かすと雖も、常を明かすに何ぞ亦た多部有ることを妨げんや。七巻金光明の如く已に広く常住を明かす(2)に、復た涅槃を説かざることを得可けんや。

(1)出典未詳。『宝性論』にもこのような文はない。(2)『合部金光明経』巻第一、寿量品、「如来寿命無量」(大正一六・三六〇下)を参照。

『涅槃経』の存在意義について、『法華経』を聞いても理解できない鈍根のもののために説かれる経であるという第一の意義が明かされたが、ここでは、第二、第三の意義が示されている。第二の意義

は、『法華経』を聞いて悟り、さらに『涅槃経』を聞いて悟りを深めるもののためであるということであり、第三の意義は、『法華経』を聞かず、直接『涅槃経』を聞いて悟るもののためであるということである。

(五) 第三説（顕了の仏身常住説）の批判

次に、第三にこの経は常住を明らかにしていると明かすことを破る。この言葉には当然非難すべきことはない。ただし、今、正しい道から眺めると、やはりまだ究極的ではない。もし常住に執らわれれば、生死が断滅すると考える。これはかえって断見と常見との二見であり、中道に背く。それゆえ『中論』成壊品には「もし受ける法があれば、断常の二見に堕ちる。受ける法とはあるいは常住であり、あるいは無常であることが分かるはずである」とある。それゆえ有所得の執著はみな断常の二見に堕ちることが分かる。断常の二見に堕ちる以上、仏ではないし、また妙とも名づけない。外道の人が「受ける法があれば、断常の二見には堕ちない。因果が継続するので、断でもなく、また常でもない」と質問する。龍樹が「涅槃は〔生死の〕継続を消滅させるので、これは断滅である」と答える。これは大涅槃を獲得すれば、生死の継続を消滅させるので断滅であり、大涅槃の常住なるものを獲得すれば、そのまま常住であることを明かしている。『経』にもまた「生死が無常であることを見るのを断見と名づけ、涅槃が常住であることを見るのを常見と名づける」とある。それゆえ断常に執らわれれば、〔断常の〕二見に堕ち、仏でもないし、妙でもない。

次に、第三に此の経に已に常住を辨ずと明かすを破す。此の語は応に簡(1)然すること無かるべし。但し今、正道を以て之れに望むるに、猶お未だ究竟ならず。若し常住に執すれば、則ち生死は断滅すと計す。此れは乃ち是れ断常の二見にして、中道を乖傷す。故に中論成壊品に云わく、「若し受くる所の法有らば、則ち断常に堕す。当に知るべし、受くる所の法は、若しは常、若しは無常なり」(2)と。故に知る、有所得の取著は皆な断常の二見に堕す。既に断常に堕すれば、則ち是れ仏に非ず、亦た名づけて妙と為さず。外人問うて云わく、「受くる所の法有らば、断常に堕せず。因果相続するが故に不断にして、亦た不常なり」(3)と。龍樹答えて云わく、「涅槃は相続を滅すれば、是れ則ち断滅と為す」(4)と。此れは大涅槃を得れば、生死の相続を滅するが故に是れ断滅にして、大涅槃の常住を得れば、則ち便ち是れ常住なりと明かす。経に亦た云わく、「生死無常を見るを名づけて断見と為し、涅槃常を見るを名づけて常見と為す」(5)と。故に知る、断常を執すれば、則ち二見に堕し、仏に非ず、妙に非ず。

(1) 簡は間に通じるものとして解釈する。(2)『中論』巻第三、成壊品、「若有所受法　即堕於断常　当知所受法　為常為無常」(大正三〇・二八下)を参照。(3)『中論』巻第三、成壊品、「問曰、所有受法者　不堕於断常　因果相続故　不断亦不常」(同前)。(4)『中論』巻第三、成壊品、「答曰、法住於自性　不応有有無　涅槃滅相続　則堕於断滅」(同前)。(5)『勝鬘経』顛倒真実章、「見諸行無常、是断見非正見、見涅槃常、是常見非正見」(大正一二・二二二上)を参照。

『法華経』が仏身の常住を明かしているとする第三説に対しては、一応正しいが、まだ究極的な立場ではないと批判している。仏身の常住に執著すれば、他方で生死が断滅するという断見に陥ることになる。これは、仏身(後出の表現では涅槃)と生死を対照させて、前者が常住、後者が無常と固定的

に見ることであり、それぞれ常見、断見となる。この断常の二見は中道を傷つけることになり、誤った考えである。

本文では、『中論』の引用によって議論を展開しているが、その趣旨は次のようなものである。まず、実体として受ける法があれば、それは常か無常であるから、常見か断見に陥る、という龍樹の主張命題が設定される。これに対して、因と果とが次々に生滅しながら継続していくので、生滅するという点では常見に陥らず、継続するという点では断見に陥らない、と外道が反論する。これに対して、龍樹は、涅槃においては生死の継続が無くなるので断見である、と批判している。吉蔵は、この龍樹の答えの趣旨を、大涅槃を獲得する場合、生死の継続が無くなる側面を取り挙げれば断見であり、涅槃の常住を獲得する側面を取り挙げれば常見であると整理している。そして、『勝鬘経』によって、無常の生死と常住の涅槃を固定した対立項と見る立場を、それぞれ断見、常見と規定して、このような二見は仏でもなく、妙でもないと結論づけている。

このように、無常説を厳しく批判して、『法華経』の仏身常住説を立証しようとした吉蔵が、常住に執著することをも厳しく批判するところに、何ものにも執著しない無所得を根本とする吉蔵の真骨頂がある。

(六)　用妙と体妙

質問。もし三種によって仏を解釈することがいずれも成立しなければ、今どのように仏を明らかにすれば妙であるのか。

解答。龍樹の『中論』観如来品にしたがうと、盛んに法身について語り、十二種の見を破っている。初めに空有の四句は仏でないことを明らかにしている。ある場合は「仏は世諦有である」と言い、ある場合は「仏は真諦空である」と言い、ある場合は「仏は空有の二諦のどちらにも収められる」と言い、ある場合は「仏は空でもなく有でもなく、二諦の外に越え出ている」と言う。このような四見はどれも法身ではない。空有の四句が法身でない以上、常無常の四句や辺無辺の四句もその意義は同様である。

外道の人が「もし十二種の考えがあっていずれも仏でないならば、当然仏はないはずではないか」と質問する。論主が「邪見が深く厚ければ、如来はないと説く」と答える。それゆえ仏がないわけではないことが分かる。外道の人がさらにまた「仏がもし無でなければ、そのまま当然有であるはずである」と質問する。論主は「如来は静かに滅した様相である。有であると分別することもまた仏ではないのである」と答える。外道の人はさらにまた「もし仏が有でもなく無でもなければ、どのように心を動かして仏身を観察するのか」と質問する。論主は「このような本性として空であることのなかでは、思惟することも実体あるものとしては把握できない」と答える。それゆえ少しでも心を寄せようとすれば、仏に背くことが分かる。もしそうであれば、どうして常住の見をもって仏となすことができようか。

問う。若し三種もて仏を釈するに倶に成ぜずんば、今、云何んが仏を辨ずるに、而も是れ妙なるや。

答う。龍樹の中論観如来品に就くに、盛んに法身を談じて十二種の見を破す(1)。初めに空有の四句は仏

に非ずと明かす。或は仏は是れ世諦の有なりと言い、或は仏は是れ真諦の空なりと言い、或は仏は具(2)さに空有の二諦の所摂なりと言い、或は仏は非空非有にして二諦の外に出ずと言う。此くの如きの四見は皆な法身に非ず。空有の四句は既に法身に非ざれば、常・無常の四句、辺・無辺の四句、義亦た是くの如し(3)。

外人問うて云わく、「若し十二種の計有りて、倶(4)に仏に非ずんば、応に仏無かるべきや」(5)と。論主答えて云わく、「邪見深厚ならば、則ち如来無しと説く」(6)と。故に知る、是れ仏無きには非ず。外人又た問わく、「仏若し無に非ざれば、便ち応に是れ有なるべし」(7)と。論主答えて云わく、「如来は寂滅の相なり。有と分別するも亦た仏に非ざるなり」(8)と。外人又た問わく、「若し仏は非有非無ならば、云何んが心を運(めぐ)らして仏身を観ずるや」(9)と。論主答えて云わく、「是くの如き性空の中には、思惟も亦た不可得(ふかとく)なり」(10)と。故に知る、微(かす)かにも心を寄せんと欲すれば、則ち仏を乖傷す。若し然らば、豈に常住の見を用て、用て仏と為す可けんや。

(1)『中論』巻第四、観如来品、「空則不可説　非空不可説　共不共叵説　但以仮名説」(大正三〇・三〇中)を参照。青目の注、「諸法空、則不応説。諸法不空、亦不応説。諸法空不空、亦不応説。非空非不空、亦不応説」(同前)を参照。(2)底本の「具有」を甲本によって「具」に改める。(3)『中論』巻第四、観如来品、「寂滅相中無　常無常等四　寂滅相中無　辺無辺等四」(大正三〇・三〇中―下)を参照。(4)底本の「但」を底本の注記の考偽によって「倶」に改める。(5)『中論』巻第四、観如来品、「問曰、若如是破如来者、則無如来耶」(大正三〇・三〇下)を参照。(6)『中論』巻第四、観如来品、「邪見深厚者　則説無如来」(同前)を参照。(7)この文は『中論』に出ないが、これに対する答の文と考えられる文はある。次注を参照。(8)『中論』巻第四、観如来品、「如来寂滅相　分別有亦非」(大正三〇・三〇下)を参照。(9)この文は『中論』に出ない。(10)『中論』巻第四、観如来品、「如是性空中　思惟亦不可　如来滅度後　分別於有無」(大正三〇・三〇下)を参照。

これまで、『法華経』の説く仏身が常住であるか無常であるかの問題をめぐって、三種の説を取り挙げ、これを一々批判してきた。いずれの説も吉蔵によって厳しく批判されたので、では、仏身の正しい理解とは何なのかという新しい問題が生じてきた。この問題に対して、吉蔵は『中論』観如来品の記述によりながら、如来は空有の四句（空・不空・亦空亦不空・非空非不空）、常無常の四句（常・無常・亦常亦無常・非常非無常）、辺無辺の四句（辺・無辺・亦辺亦無辺・非辺非無辺）の都合十二句によっては捉えられない存在であることを主張している。当然、常住の見によって仏身を捉えることも否定されるのである。

質問。思うに、以上のことは『中論』の否定の言葉であり、邪を対治する方法であるだけである。まだ『法華経』が仏を明らかにすることが分からない。その様相はどのようなものか。

解答。『中論』には「如来は静かに滅した様相である。有であると分別することもまた仏ではないのである」とある。『法華経』には「諸法は静かに滅した様相であり、言葉で述べることはできない」とある。論主はやはり『法華経』の「静かに滅した様相」を引用して、法身を明らかにしている。『論』は法身が四句を越え出ていることを明らかにしている以上、この経がどうして百非を絶しないことがあろうか。それゆえ寿量品には、法身が十の否定をすべて備えることをかいつまんで明らかにしている。つまり、「ここで死んだり彼しこで生まれたりする生死がなく、また世にある者も涅槃に入る者もなく、真実でもなく虚偽でもなく同一でもなく別異でもない」とある。能乗（乗る主体）の仏が常住でもなく無常でもない以上、所乗（乗られる対象）の法もまた三でもなく一でもない。ただし昔の三に

対するために、強いて一と讃える。昔、仏が無常であると言ったのに対するために、仮りに常住であると説くだけである。

一を説き常住を説くのを用妙と名づける。常住でもなく無常でもなく、三でもなく一でもなく、言葉で捉えるべき様相が静かに滅しているのを体妙と呼ぶ。

問う。蓋し是れ中論の遣蕩（けんとう）の言は邪に対するの術なるのみ。未だ法花に仏を明かすことを知らず。其の相云何ん。

答う。中論に云わく、「如来は寂滅の相なり。有と分別するも亦た仏に非ず」(1)と。法花に云わく、「諸法は寂滅の相にして、言を以て宣ぶ可からず」(2)と。論主は猶お法華の寂滅の相を引いて法身を明かすがごとし。論に既に法身は四句を出ずるを辨ずれば、此の経豈に百非を絶せざること有らんや。故に寿量品に略して法身は十不(3)を具足するを明かす。謂(4)わく、「生死の若しは退、若しは出有ること無し。亦た在世、及び滅度する者無し。実に非ず、虚に非ず、如に非ず、異に非ず」(5)と。然して能乗の仏は既に非常非無常なれば、所乗の法も亦た非三非一(6)なり。但し、昔の三に対せんが為めの故に、強いて歎じて一と為す。昔、仏は無常なりと謂うに対せんが為めの故に、仮りに常と説くのみ。

一を説き常を説くを名づけて用妙と為す。常に非ず無常に非ず、三ならず一ならず、言辞の相の寂滅するを秤して体妙と為す。

(1) 二三二頁注(8)参照。(2) 一六八頁注(2)参照。(3) 次の引用文にあるように、生・死・退・出・在世・滅度者・実・虚・如・異の十項を否定すること。(4) 底本の「謂」の下の「不如三界見於三界」を甲本によって削る。(5) 一一九頁注(2)参照。(6) 底本の「非常非無常所乗之法亦」を甲本によって削

る。

これまで述べてきたように、吉蔵の立場は常住と無常という相対的次元を越えたところに置かれているのであり、この点を体妙・用妙という概念を用いて説明している。すなわち、常住でもなく無常でもなく、一乗でもなく三乗でもない、あらゆる言葉による規定を越えたものが体妙と規定され、その究極的立場を踏まえながら、言葉による表現を認める相対的次元に降り立って、無常に対して常住を明かし、三乗に対して一乗を明かすことを用妙と規定している。

(七) 五種の妙

質問。仏乗を妙とする以上、一代の教化は始めから終わりまですべて仏を明らかにしている。またいずれも妙でありうるか。

解答。一代の教化の始めから終わりまでに焦点を絞ると、五種〔の妙〕によってこれを論じる。第一に根本妙、第二に枝末妙、第三に摂末帰本妙、第四に絶待妙、第五に無麁妙である。

根本妙とは、『華厳経』の会座において一乗の因果、究極的な法身を明らかにすることを意味する。それゆえ、かの文に「衆生に歓喜の善を生じさせようとするので、王宮での誕生を示し、衆生に〔仏を〕恋い慕う善を生じさせようとするので、双林での入滅を示す。如来は本当は世に出現もしないし、涅槃にも入らない。なぜであるか。法身は常住で、法界と同じであるからである」とある。

第二に枝末妙である。一仏乗において区別して三乗を説く。三のなかの二を麁と名づけ、仏乗を優

れたものとなすので妙と呼ぶ。それゆえこの経に「ただこの一つの事がらだけが真実で、残りの二つは真実ではない」とある。

第三に摂末帰本妙とは、とりもなおさずこの経のなかで明らかにする仏乗は究極的で完全であるから妙と呼ぶ。

問う。既に仏乗を以て妙と為せば、一化の始終、皆な仏を辨ず。亦た並びに是れ妙なることを得るや不(いな)や。

答う。一化の始終に約するに、五種もて之れを論ず。一には根本妙、二には枝末妙、三には摂末帰本妙、四には絶待妙、五には無麁妙なり。

根本妙とは、謂わく、花厳の会(え)に一乗の因果、究竟の法身を明かす。故に彼の文に云わく、「衆生をして欲喜の善を生ぜしめんと欲するが故に、王宮の生を現ず。衆生をして恋慕(れんぼ)の善を生ぜしめんと欲するが故に、双林の滅を示す。如来は実には出世せず、亦た涅槃せず。何を以ての故に。法身は常住にして法界に同ずるが故に」(1)と。

二に枝末妙なり。一仏乗に於て分別して三を説く(2)。三の中の二を、之れを目づけて麁と為し、仏乗を勝と為すが故に、称して妙と為す。故に此の経に云わく、「唯だ一事のみ実にして、余の二は則ち実に非ず」(3)と。

三に摂末帰本妙とは、即ち此の経の中に辨ずる所の仏乗は究竟にして円満なるが故に、称して妙と為す。

(1) 出典未詳であるが、部分的には、『華厳経』巻第十四、兜率天宮菩薩雲集讃仏品、「如来不出世　亦無有涅槃」(大正九・四八五下)を参照。(2) 五八頁注(4)参照。(3) 一八五頁注(4)参照。

仏乗を妙とする以上、釈尊の一代の教化はすべて仏を明らかにするものであるから妙と呼ぶことができ、そこに根本妙・枝末妙・摂末帰本妙・絶待妙・無麁妙の五妙が含まれることが明かされている。前の三種の妙は、その表現からすぐ気づくように、三種法輪を下敷にしたものである。三種法輪は第一章の来意門において解説したが、根本法輪は『華厳経』を指すので、根本妙は『華厳経』に説かれる仏乗（本文では「一乗の因果、究竟の法身」とある）を意味する。枝末法輪は、一仏乗から展開した三乗を意味するのであるが、そのなかの声聞乗・縁覚乗は麁と規定されるので、三乗のなかの仏乗が枝末妙と言われる。摂末帰本法輪は『法華経』の一仏乗を指すのであるから、これを摂末帰本妙と呼ぶのである。

第四に絶待妙とは、これまで述べてきた三種の妙はいずれも麁に対して妙を明らかにしたもので、まだ優れた妙ではない。けれども、第四の妙は麁でもなく妙でもなく、何と名づけたらよいか分からないので、強いて妙と讃える。それゆえ絶待妙である。

質問。どこにこの絶待妙の文があるか。

解答。『涅槃経』には「苦に対して楽を説くと、楽がまた苦となる。苦でもなく楽でもないのを、はじめて大楽と名づける」とある。さらにまた「小涅槃に基づかないのを大涅槃と名づける」とある。それゆえ『大智度論』には「十八空を相待空（そうだい）となし、独空は相待空ではない」とある。待と不待の二つの空がある以上、どうして待と不待の二つの妙がないであろうか。さらにまた、羅什の弟子である道場寺慧観が『法華経』の序を著述して「これを妙と呼ぶけれども、その本質は精麁の対立を越えて

いる。〔蓮華の〕花に寄せてすばらしいさまを述べるけれども、道は形あるものの外に越え出て奥深い。偈頌に『この法は示すことができず、言葉で捉えるべき様相が静かに滅している』とある。二乗はそれゆえ思慮することを止め、補処〔の弥勒〕はそれゆえ望みを断つ」と言っている。〔慧観が〕序を作って羅什に示すと、羅什は「善男子よ。深く経蔵に入らなければ、このような説をなすことはできないのである」と讃えた。さらにまた『注法華経』には「三でもなく一でもなく、様相がなくなっているのを妙となし、大でもなく小でもなく、衆生に通じているのを法となす」とある。それゆえ絶待によって妙を解釈することが関河の伝統説であることが分かる。

第五に無麁妙とは、とりもなおさず浄土の法門である。それゆえ香積（こうしゃく）菩薩は「私の国土には声聞や辟支仏という名称はない」と言っている。とりもなおさず麁がないのである。「ただ清浄な大菩薩の集団があるだけである」とは妙があることを意味するのである。『大智度論』に「七つの宝石からなる世界にはもっぱら菩薩だけがいる」とあるのもまたそのことである。

この五種の妙はとりもなおさず順序をなしている。さらにまた、十方三世の仏たちの浄土・穢土の二土すべての教門を収めている。

四に絶待妙とは、上来の三種の妙は是れ皆な麁に対して妙を明かし、未だ是れ好妙ならず。然るに第四の妙は麁に非ず妙に非ず、何を以て之れに目づくるやを知らざれば、強いて歎じて妙と為す。故に是れ絶待妙なり。

問う。何処に此の絶待妙の文有るや。

答う。涅槃に云わく、「苦に対して楽と説けば、楽は還た苦を成ず。非苦非楽を、方に大楽と名づく」(1)と。又た云わく、「小涅槃に因らざるを、大涅槃と名づく」(2)と。故に智度論に云わく、「十八空を相待空と為し、独空は相待空に非ず」(3)と。既に待と不待との二空有れば、寧んぞ待と不待との両妙無からんや。又た羅什の学士、道場の恵観は法花の序を著わして云わく、「之れを秤して妙と為せども、体は精麁を絶す。花に寄せて微を宣ぶるも、道は像の表に玄なり。頌に曰わく、『是の法は示す可からず、言辞の相寂滅す』と。二乗は所以に慮を息め、補処は所以に望(4)を絶つ」(5)と。序を作り竟わりて羅什に示すに、羅什歎じて曰わく、「善男子よ。深く経蔵に入らざる自りは、是くの如き説を作すこと能わず」(6)と。又た注法花経に云わく、「非三非一にして相を尽くすを妙と為し、非大非小にして物に通ずるを法と為す」(7)と。故に知る、絶待もて妙を釈するは、関河の旧宗なり。

五に無麁妙とは、即ち浄土の法門なり。故に香積菩薩云わく、「我が土には声聞・辟支仏の名有ること無し」(8)と。即ち無麁なり。「唯だ清浄なる大菩薩衆のみ有り」(9)と。謂わく、妙有るなり。智度論に云わく、「七珍の世界には純ら諸菩薩のみ」(10)と。亦た是れ其の事なり。

此の五種の妙は、即ち是れ次第なり。又た十方三世の諸仏の浄穢二土の一切の教門を摂す。

(1)『南本涅槃経』巻第二十一、光明遍照高貴徳王菩薩品、「若有苦者、不名大楽。以断楽故、則無有苦。無苦無楽、乃名大楽。涅槃之性無苦無楽。是故涅槃名為大楽」(大正一二・七四七上)を参照。(2)『南本涅槃経』巻第二十一、光明遍照高貴徳王菩薩品、「是大涅槃亦復如是。無有因縁、強為立名。善男子。譬如虚空不因小空名為大也。涅槃亦爾。不因小相、名大涅槃」(同前・七四七中)を参照。(3)『大智度論』巻第七十、「十八空皆因縁相待如内空。因内法故名内空。若無内法、則無内空。十八空皆爾。是独空。無因無待、故名独空」(大正二五・五五一上)を参照。(4)底本の「崖」は、底本の注記の考偽に「望」とある。次注に引く『法華宗要序』の本文では「塵」『法華玄論』所引(大正三四・三七二上)にも「望」とある。

とある。「絶崖」はけわしい崖の意。「絶塵」は『荘子』に出る言葉であり、仏教では世俗＝俗塵を離れ越えるの意。いずれもここでは意味を取りにくい。補処の菩薩、弥勒であっても理解できないということが本文の文脈であるので、ここでは一応「望」に改める。さらに検討を要する。（5）慧観『法華宗要序』（『出三蔵記集』巻第八所収）、「雖寄華宣微、而道玄像表。称之曰妙、而体絶精麁。頌曰、是法不可示、言辞相寂滅。二乗所以息慮、補処所以絶塵」（大正五五・五七上）を参照。（6）『梁高僧伝』巻第七、慧観伝、「迺著法華宗要序以簡什。什曰、善男子。所論甚快」（大正五〇・三六八中）を参照。（7）劉虬『注法華経』は現存しない。これと同文は、『法華義疏』巻第三（大正三四・四九四下）に出るが、これは『法華経』方便品、「仏告舎利弗、如是妙法、諸仏如来時乃説之」（大正九・七上）に対する注である。（8）『維摩経』巻下、香積仏品、「彼土無有声聞辟支仏名」（大正一四・五五二上）を参照。ただし、『維摩経』では「香積菩薩」ではなく、「香積仏」である。（9）『維摩経』巻下、香積仏品、「唯有清浄大菩薩衆」（同前）を参照。（10）『大智度論』巻第十、「彼間菩薩、七宝世界種種宝樹、心念飲食、応意即得」（大正二五・一三〇上）を参照。

ここは五妙のなかの第四絶待妙と第五無麁妙についてである。前の三つの妙は三種法輪それぞれにおける仏乗を妙と呼んだものである。したがって、これらの妙は声聞乗や縁覚乗の麁と比較相対して妙と規定されたものであるから、相待妙と呼ばれる。これに対して、麁妙の相対を絶したものを強いて妙と呼んだものが絶待妙なのである。吉蔵においては、相待・絶待の論理とでも呼ぶべきものが明らかに確立しており、それが彼の思惟の大きな特色でもある。

この相待妙・絶待妙は『法華玄論』巻第二にも、「問う。妙に幾種有るや。答う。略して二義を明かす。一には相待妙、二には絶待妙なり。相待妙とは、麁に待して妙を説く。絶待妙とは、麁に非ず

妙に非ず、何を以て之れに字づくるかを知らざるが故に、強いて名づけて妙と為す」（大正三四・三七一下）とある。さらに、この二妙を説く理由について次のように示している（引用は省略して趣旨のみを記す）。仏が麁に相対して妙を説くと、言葉に執著する衆生は、もし道が麁でないならば、当然妙であるはずだと思い込んでしまう。しかし、このように理解された妙、すなわち、相待妙は麁を絶しているが、妙を絶していないから、真の妙とはいえない。これに対して、非麁非妙であり、麁妙をともに絶している絶待妙が真の妙なのである。以上が理由である。

ところで、この二妙は智顗の『法華玄義』巻第二上にも「二に妙を明かすとは、一に通釈し、二に別釈す。通を又た二と為す。一には相待、二には絶待なり」（大正三三・六九六中）と出る。これまで日本では『法華玄義』が多く読まれてきたので、吉蔵の相待妙・絶待妙よりも智顗のそれがむしろ有名である。そこで、両者のどちらが早くこの二妙を唱えたのかという問題が生じる。慧均（生没年未詳）の紹介する興皇寺法朗（吉蔵の師）の説に「絶待中」とあることが報告されており、吉蔵自身も「絶待中」「絶待正」「絶待楽」「絶待大」など、さまざまな概念に応用していることを考えると、少なくとも吉蔵が智顗の説から直接学んだとは言えないのではないかと考える。かといって、『法華玄義』の二妙が智顗の弟子の灌頂が吉蔵から取り入れたと短絡することもできない。ちなみに、『摩訶止観』に相待止観・絶待止観が説かれ、『維摩経文疏』に相待不思議・絶待不思議が説かれている。ともあれ、僧宗（四三八―四九六）の『涅槃経』の注にすでに「相待」「絶待」があり、浄影寺慧遠（五二三―五九二）にも「絶待」とある事実を考え合わせると、この二妙の名称そのものの独創性をそれほど重視する必要がないのではないかとも考えられる。

本文に話を戻すと、絶待妙の思想的根拠として、吉蔵は『涅槃経』『大智度論』『法華宗要序』『注法華経』を挙げている。『涅槃経』の趣旨は苦楽という相対概念を越えた次元を大楽と呼ぶということで、この大楽が「絶待楽」に相当することになる。『大智度論』の趣旨は、相待空に対して、独空を「絶待空」に当てはめるのである。空に相待・絶待（本文では待・不待とある）があるなら、妙にも同じく相待・絶待が当然あると言っている点が興味深い。『法華宗要序』の引用では、「体は精麁を絶す」とある点が絶待妙に通じるのであろう。『注法華経』の引用では、「妙法」について、相対概念による把捉を突破超越したものであると解釈しているが、この点が絶待妙に通じると考えられたのであろう。吉蔵が最後に、絶待妙について、長安の鳩摩羅什門下の伝統的解釈であると結論づけている点は注目される。少なくとも吉蔵においては、絶待妙は自己の独創と誇るようなものではなく、彼の尊敬する学系の伝統説であると受け止められていたのである。

最後に、第五の無麁妙は、これは釈尊の住する娑婆世界＝穢土の話ではなく、声聞や縁覚という麁なる存在がなく、菩薩という妙なる存在のみある浄土における法門を指したものである。

これらの五妙が順序をなしているとあるが、少なくとも前の三妙の順序は説法の時間的順序にもとづいている。また、前の四妙は穢土、第五無麁妙は浄土の教えを指しているので、「十方三世の諸仏の浄穢二土の一切の教門を摂す」と言っているのである。

(八)『法華経』と仏性

質問。この経は正面から果妙を明らかにしていることが分かったが、また因妙をも明らかにするこ

とができるか。

解答。ある人が「この経は因を明かすが、まだ仏性を明らかにしていない。ただ万善という縁因によって成仏することを明かしているだけである。以前の三乗の因と比べると、妙と名づけるが、もし後の『涅槃経』の仏性という〔成仏の〕正因に比べると、まだ妙ではないのである」と言っている。今、十種の文と義によってこれを推しはかると、この解釈と同じではない。

問う。已に知る、此の経には正しく果妙を辨(1)ず。亦た因妙をも辨ずることを得るや不や。

答う。有る人言わく、「此の経には因を明かせども、未だ仏性を辨ぜず。但だ万善の縁因成仏を明かすのみ。前の三乗の因に望むるが故に名づけて妙と為すも、若し後の涅槃の仏性正因に望むれば、未だ是れ妙ならざるなり」と。今、十種の文義を以て之れを推すに、此の釈に同じからず。

(1) 底本の「辨正」を甲本によって「正辨」に改める。

これまで、経題の「妙」は一乗＝仏乗が妙であることを意味することを明らかにし、さらに、この捉え方が吉蔵以前の解釈とどのように相違しているかを示してきた。一乗は因と果との両面を備えているが、一乗によって到達する果の側面に着目すると、果＝仏身が無常であるか、覆相して常住であるか、顕了に常住であるかという吉蔵以前の三種の学説が厳しく批判されたのである。結論的には、『法華経』の説く仏身は常・無常という相対概念を越えたものであることと、言葉による表現を認める相

対的次元では、無常なる仏身ではなく、あくまで常住の仏身を説いているというものであった。これが「果妙」(妙なる果の意)である。そこで、次に、一乗の因の側面に着目して、『法華経』が因妙(妙なる因の意)を明かしているかどうかが新しい問題として設定されるのである。因妙とは具体的に言うと、『涅槃経』に説かれる仏性のことである。仏性という概念は、インドにおいて四世紀頃に成立したと推定される大乗の『涅槃経』にはじめて説かれるのであるから、『法華経』に仏性という用語がないのは当然なのであるが、ここでは、衆生が成仏する根拠としての仏性が思想として『法華経』に説かれるかどうかが議論される。仏性はブッダ・ダートゥ(buddha-dhātu)の漢訳で、仏としての本質の意である。これが衆生に内在すると『涅槃経』は説くのである。「一切衆生悉有仏性」(一切衆生に悉く仏性有り)は『涅槃経』の有名なスローガンである。

さて、中国の南北朝時代の代表的な教判の一つである五時教判においては、『涅槃経』は第五時の常住教と規定され、同帰教と規定された第四時の『法華経』よりも高い地位を占めていた。この常住教という名称から、『涅槃経』は仏身の常住を説くが、『法華経』は説かないということが、二経の優劣比較の基準となっていることが容易に推定される。これに対する吉蔵の批判は上に述べた通りである。では、二経の比較において、仏性の説・不説が基準となっているかどうかと言えば、吉蔵が『三論玄義』において紹介する五時教判においてはまったく言及されていない。ただし、『法華玄論』巻第二に「旧云わく、此の経は但だ縁因成仏を明かすのみにして、未だ仏性正因を明かさず」(大正三四・三七四上)とあり、『法華経』は「仏性正因」を明かさないという旧説を紹介、批判している。『涅槃経』(『南本涅槃経』巻第二十六、師子吼菩薩品、「因に二種有り。一には正因、二には縁因なり」大正一二・

七七五中。また、「正因とは名づけて仏性と為す。縁因とは発菩提心なり」七七八上）に説かれる正因とは成仏するための中心的な原因である仏性を意味する。縁因とは成仏するための補助的な原因を意味し、すべての善がそれに当たるので、「万善の縁因」と言われるのである。智顗は『涅槃経』に基づいて、独自に三因仏性の説を立てたが、それによれば、仏教的真理である真如を正因仏性、真如を認識する智慧を了因仏性、成仏のために補助的役割を果たす善行を縁因仏性とそれぞれ呼ぶ。

さて、本文の「ある人」、『法華玄論』の旧説とはいったいだれの学説なのかについて、吉蔵は言及していないが、智顗の『法華玄義』巻第一下には法雲を批判するなかで、「那んぞ忽ち法華に一乗を明かすは是れ了にして、仏性を明かさざるは是れ不了なりと言うや。那んぞ復た法華に縁因を明かすは是れ満にして、了因を明かさざるは是れ不満なりと言うや」（どうして軽々しく『法華経』に一乗を明かしている点は了義であるが、仏性を明かしていない点は不了義であると言うのか。どうしてまた『法華経』に縁因仏性を明かしている点は完全であるが、了因仏性を明かしていない点は不完全であると言うのか。大正三三・六九一下―六九二上）と述べ、『法華経』が仏性を明かしていないという法雲説を批判している。智顗の三因仏性説によれば、縁因を明かしているが、了因を明かしていないとする。了因は正因＝真如を悟る智慧のことであるから、了因のみでなく、正因をも明かしていないことになると考えられる。

したがって、吉蔵の紹介する学説も法雲の説を指している可能性は十分にあると言えよう。ところで、法雲の『法華義記』を参照すると、『法華経』が仏性を明かしていないことをことさらに指摘した文章を見いだすことはできない。ただし、『法華義記』巻第一に「涅槃経に亦た言わく、護法もて金剛の身を得、不殺もて長霊の報を感ず、と。双べて縁正の両因を明かし、具さに仏果の業を述ぶ」

（大正三三・五七四中）と述べ、『涅槃経』に縁因と正因の二仏性を説いていることを強調しているのは、逆に『法華経』にはそのような説がないことを示したものと受け取ることができる。

一方、浄影寺慧遠の『大乗義章』教迹義に紹介される劉虬の五時教判においては、「四に仏、成道し已わりて、四十年の後、八年の中に於て、法華経を説き、一乗を辨明し、三を破して一に帰す。未だ衆生に同じく仏性有りと説かず。是れ不了教なり。五に仏、滅度に臨んで、一日一夜、大涅槃を説き、諸の衆生は悉く仏性有り、法身は常住なりと明かす。是れ其れ了義なり」（大正四四・四六五上）とあるように、仏身の常住ばかりでなく、仏性の説・不説をも基準として、『法華経』と『涅槃経』の優劣を判定している。これは注目すべき資料であるが、吉蔵自身は劉虬の五時教判については何ら言及していない。

要するに、吉蔵の紹介する五時教判においては、仏性の説・不説が『法華経』と『涅槃経』との優劣比較の基準であることについては言及されていないが、法雲の説と推定される旧説として、『法華経』は仏性を明かしていないとする『法華経』観を紹介しているので、おそらく吉蔵以前には、『法華経』は仏性を説かないという点が『涅槃経』より劣る一つの理由として挙げられていたのであろう。しかし、大乗経典はすべて道（仏教的真理）を明かす点で平等であるという吉蔵の経典観からすれば、上のような『法華経』観は許されるはずもなく、吉蔵は彼の法華疏のなかで、『法華経』にも思想的、原理的には仏性が説かれていることを論証しようと努力した。本書においても、以下に述べられるように、十種の根拠を挙げて、『法華経』に仏性が説かれることを論じている。

第一に、大乗にもし三つあれば、三つの性があることになる。道理としてただ一仏乗だけである以上、それゆえただ一つの仏性があるだけである。

第二に、もしこの経は、ただ善人には仏性があるが、悪人には仏性がないと明かすだけであるから『涅槃経』と異なると言うならば、常不軽菩薩が増上慢の四衆の悪人を見て「私はあなたがたを軽んじない。あなたがたは菩薩道を修行してきっと成仏する」と言う。『法華論』には「すべての衆生にみな仏性があることを示すので、すべて当然成仏するであろう」と解釈している。このことから推しはかると、善人だけに仏性があるのではないことが分かる。さらにまた、譬喩品の信を勧める文には「あなたがたがもしこの言葉を信受することができるならば、すべてみな当然仏の悟りを完成することができるであろう」とある。これは明らかにすべてが成仏することを説いている。どうして悪人を排除するであろうか。

第三に、もしこの経にはただ一乗という名称があるだけなので、仏性を明かさないとするならば、思うにこれは一つの法が多くの名称をもつということをまだ認識していないから、この誤りを生じただけである。『涅槃経』には「仏性に五つの名称がある」とある。一乗は五つの〔名称の〕なかの一つである。さらにまた「仏性はまた一でもあり一でもない。どうして一とするのか。すべての衆生は同じく一乗であるから、一とする。どうして一でないとするのか。数えられる法ではないからである」とある。そこで仏性と一乗とはみな別名であることが分かる。

一には大乗に若し三有らば、則ち三性有り。既に道理として唯だ一仏乗のみなれば、所以に唯だ一仏性の

みなり。

二には若し此の経には但だ善人に仏性有り、悪人に仏性無しと明かすのみなれば、涅槃経に異なると言わば、常不軽菩薩、増上慢の四衆の悪人を見て云わく、「我れ、汝等を軽んぜず。汝等は菩薩道を行じて、必ず当に作仏すべし」(1)と。法花論に釈して云わく、「一切衆生に皆な仏性有りと示すが故に、悉く当に作仏すべし」(2)と。此れを以て之れを推すに、善人のみ独り仏性有るには非ずと知る。又た譬喩品の勧信の文に云わく、「汝等、若し能く是の語を信受せば、一切皆な当に仏道を成ずることを得べし」(3)と。此れは分明に一切成仏すと説く。豈に悪人を簡ばんや。

三には若し此の経には但だ一乗の名のみ有るが故に、仏性を明かさざれば、蓋し是れ未だ一法多名を識らざるが故に、此の謬りを生ずるのみ。涅槃に云わく、「仏性に五名あり」(4)と。一乗は則ち五の中の一なり。又た言わく、「仏性は亦た一にして、非一なり。云何んが一と為すや。一切衆生は同じく一乗なるが故に一と為す。云何んが非一なるや。数法に非ざるが故なり」(5)と。則ち知る、仏性と一乗とは皆な是れ異名なり。

(1)『法華経』常不軽菩薩品、「我深敬汝等、不敢軽慢。所以者何。汝等皆行菩薩道、当得作仏」(大正九・五〇下)を参照。(2)『法華論』巻下、「菩薩記者、如下不軽菩薩品中示現。応知。礼拝讃歎作如是言、我不軽汝汝等皆当得作仏者、示現衆生皆有仏性故」(大正二六・九上)を参照。(3)『法華経』譬喩品、「汝等若能　信受仏語　一切皆当　成得仏道」(大正九・一五上)を参照。(4)一六四頁注(1)参照。(5)『南本涅槃経』巻第二十五、師子吼菩薩品、「仏性者、亦色、非色、非色非非色。亦相、非相、非相非非相。亦一、非一、非一非非一。……云何為一。一切衆生悉一乗故。云何非一。説三乗故。云何非一非非一。無数法故」(同前・七七〇中—下)を参照。原文には脱落がある。

第一の根拠。教法(乗)と、その教法を受ける衆生の本性(性)との対応関係に基づいて、もし三

種類の大乗があれば三性があることになるが、真実には一仏乗しかないのであるから、性も唯一であり、これが仏性にほかならないというものである。三性とは、声聞乗によって阿羅漢となるべき本性（決定声聞種性）、縁覚乗によって縁覚（辟支仏）になるべき本性（決定縁覚種性）、仏乗によって仏となるべき本性（仏性）の三つを言ったものであろう。『法華経』はすべての衆生が成仏することのできる一仏乗を説くのであるから、その成仏の根拠として唯一の仏性を説いているはずであるというもので、無仏性説に対する批判として妥当性を持ちうる。

第二の根拠。『法華経』無仏性説を修正した説、すなわち、善人の仏性を説くが、悪人の仏性を説かないとする説を取り挙げて批判している。常不軽菩薩が増上慢の四衆（悪人）に成仏の記別を授けている文を引き、さらに、その文に対する『法華論』の解釈、すなわち、一切衆生に仏性があることを示すという解釈を参照して、『法華経』は悪人を排除していないと結論づけている。次に、一切の成仏を明かす譬喩品の文を引いて、悪人を排除していないことを重ねて明かしている。批判として有効性を持ちうる。

第三の根拠。『法華経』に仏性という用語は出ていないが、一乗がとりもなおさず仏性の異名であるというものである。これは『涅槃経』自身に、一乗＝仏性とあるのであるから、批判として有効性を持ちうる。

第四に、例を引用してこれを解釈する。もしこの経に仏性という言葉がないことがとりもなおさずまだ仏性を明かしていないことであると言うならば、『涅槃経』や『華厳経』には八識という名称は

ないし、また変易の生死という言葉もないので、『涅槃経』や『華厳経』には当然まだ八識や二つの生死を明かしていないはずである。

第五に、『宝性論』には「究極的な一乗の経には、如来蔵があることや三宝に区別の無いことを説く」とある。この経（『法華経』）は究極的な一乗を明らかにする以上、また如来蔵をも明らかにすることが分かる。それゆえ信解品に「ところが〔仏は〕私のためには『あなたがたには当然如来の知見、宝の蔵の分け前があるだろう』ということを説いてくれなかった」とあるのは、その証拠である。

第六に、『中論』四諦品には「熱心に努力して悟りを修行するけれども、もし先に仏性がなければ、最終的に成仏することができない」とある。長行には「鉄に金の性質がなければ、鍛錬しても、最終的に金にはならないようなものである」と解釈している。もしこの経に仏性を明かさないならば、あらゆる善を修行しても成仏することができない。

第七に、天親が『金剛般若経』を解釈しているが、それでさえ仏性を明かしている。まして『法華経』はなおさらである。

四には例を引いて之れを釈す。若し此の経に仏性の語無きは即ち是れ未だ仏性を明かさずと言わば、涅槃・花厳に八識の名無く、亦た変易生死の語も無ければ、則ち涅槃・花厳は応に未だ八識及び二の生死を明かさざるべきなり。

五には宝性論に云わく、「究竟一乗経に、如来蔵有り、及び三宝に差別（しゃべつ）無しと説く」(1)と。此の経に既に究竟一乗を明かせば、則ち知る、亦た如来蔵をも辨ず。故に信解品に云わく、「而も我が為めに『汝等当に如来の知見、宝蔵の分有るべし』とは分別せず」(2)と。其の証なり。

六には中論四諦品に云わく、「復た懃めて精進し菩提の道を修行すと雖も、若し先に仏性無くんば、終に成仏することを得ず」(3)と。長行に釈して云わく、「鉄には金性無ければ、復た鍛錬すと雖も、終に金を成ぜず」(4)と。若し此の経に仏性を明かさずんば、万善を修すと雖も、成仏することを得ず。

七には天親、金剛波若を釈するに、尚(5)お已に仏性を明かす(6)。況んや法花をや。

（1）『究竟一乗宝性論』巻第一、「無障浄智者　如実見衆生　自性清浄性　仏法僧境界」（大正三一・八一三下）、「究竟一乗宝性論一切衆生有如来蔵品第五」（同前）を参照。（2）『法華経』信解品、「不為分別汝等当如来知見宝蔵之分」（大正九・一七中）を参照。（3）『中論』巻第四、観四諦品、「雖復勤精進　修行菩提道　若先無仏性　不応得成仏」（大正三〇・三四上）を参照。（4）『中論』巻第四、観四諦品、「以先無性故、如鉄無金性雖復種種鍛煉終不成金」（同前）を参照。（5）底本の「上」を甲本によって「尚」に改める。（6）正確な出典は未詳であるが、天親菩薩造・菩提流支訳『金剛般若波羅蜜経論』巻上に「仏有三種。一者法身仏。二者報仏。三者化仏」（大正二五・七八四中）と三身に言及しているのを参照。

第四の根拠。仏性という用語がないからといって、仏性について説かれていないと短絡することはできないというものである。実例として、『涅槃経』や『華厳経』に『解深密経』に出る八識（眼・耳・鼻・舌・身・意の六識と第七末那識、第八阿頼耶識）という用語や、『勝鬘経』に出る変易の生死（分段の生死と合わせて二種の生死という）という用語がないからといって、それらについて説いていないとは言えないであろうというのが、吉蔵の言いたいことである。しかし、これはあまり説得力のない議論である。

第五の根拠。究竟一乗経（これは経典の固有名ではないと考えられる）には如来蔵（如来の胎児の意で、

仏性と同義）が説かれるという『究竟一乗宝性論』を引用して、一乗を説く『法華経』はその経に該当するから、当然如来蔵について説いているはずであるというものである。吉蔵は信解品において、仏がかつては声聞たちのために「如来の知見、宝蔵の分」を説いてくれなかったという文に基づいて、「如来の知見、宝蔵の分」を如来蔵と同一視し、これが今『法華経』において説かれたのであると解釈しているのである。信解品の文を如来蔵と同一視するのは問題であるが、『究竟一乗宝性論』の引用には、ある程度の説得力があると言えよう。もちろん、理論的な説得力ではなく、仏教内部の議論として、インドの権威ある論書を引用するという点においてである。

第六の根拠。成仏するためには、その根拠として仏性がなければならないという論理に基づいて、『法華経』において万善成仏が説かれる以上、当然仏性が説かれているはずであるというものである。

第七の根拠。天親の解釈を援用しながら、『法華経』以前に説かれた『金剛般若経』にすでに仏性が説かれたのであるから、当然『法華経』にも説かれているはずであるというものである。当時は、説時の前後について、『金剛般若経』の後に『法華経』が説かれたという共通認識があったので、この議論もある程度の妥当性を持ちうる。

第八に、『涅槃経』に引用する『摩訶般若経』には「我と無我とには二つの様相はない」とある。これは衆生の無我と仏性の真我とにはそれ以上相違がないことを明かしている。『大品般若経』に仏性を明かしているのであるから、まして『法華経』はなおさらである。

第九に、そもそも仏性を見てはじめて常住の身を獲得する。寿量品に常住を明かす以上、どうして

この経に仏性を明かさないことがあろうか。

第十に人の言葉は信頼しにくく、聖人の言葉は信じるのが適当である。天親の『法華論』は七箇所で仏性を明かしている。第一に方便品には「ただ仏と仏だけがやっと諸法の真実の様相を究め尽くすことができる」とある。『論』には「諸法の実相とは、如来蔵と法身との本質は不変であるからである」とある。乃至、法師品を解釈して「仏性の水から遠くないことが分かるからである」と言っている。

十種の文と義によって推しはかると、すぐにこの経が仏性を明かしていることが分かる。つまり、因門が究極的であることが因妙を意味するのである。

八には涅槃経に摩訶般若を引いて云わく、「我と無我とに二相有ること無し」(1)と。此れは衆生の無我と仏性の真我と、更に異なり有ること無しと明かす。而も大品に已に仏性を明かす。況んや法花をや。

九には夫れ仏性を見て、方に常身を得。寿量品に既に常を明かせば、豈に此の経に仏性を明かさざることを得んや。

十には人語は依り難く、聖語は宜しく信ずべし。天親の法花論に七処に仏性を明かす(2)。一には方便品に云わく、「唯だ仏と仏とのみ乃ち能く諸法の実相を究尽(くじん)(3)す」(4)と。論に云わく、「諸法の実相とは、謂わく、如来蔵法身の体不変なるが故なり」(5)と。乃至、法師品を釈して云わく、「仏性の水を去ること遠からずと知るが故なり」(6)と。

十種の文義を以て往推するに、即ち知る、此の経に已に仏性を明かす。即ち因門究竟するを因妙と謂うなり。

(1)『南本涅槃経』巻第八、如来性品、「如我先於摩訶般若波羅蜜経中説我無我無有二相」(大正一二・六五

一下）を参照。（2）吉蔵のいう『法華論』における仏性を明かす七処については、学者によってその文が特定されている。（3）底本の「究竟尽」を甲本によって「究尽」に改める。（4）『法華経』方便品、「唯仏与仏乃能究尽諸法実相」（大正九・五下）を参照。（5）『法華論』巻下、「言実相者、謂如来蔵法身之体不変義故」（大正二六・六上）を参照。（6）『法華論』巻下、「得仏性水、成阿耨多羅三藐三菩提故」（同前・一〇上）を参照。

第八の根拠。『大品般若経』に仏性が説かれていると解釈した上で、『法華経』以前に説かれた『大品般若経』に仏性が説かれているのであるから、当然『法華経』にも説かれているはずであるというものである。実際には『大品般若経』にも仏性という用語は出ないので、あまり説得力はないが、『大品般若経』と仏性を結びつけているのは『涅槃経』自身であるから、解釈としてはある程度の有効性を持ちうると思われる。

第九の根拠。仏性を見てはじめて常住の仏身を獲得できるという前提に立って、寿量品に仏身の常住を明かしている以上、仏性を説いているはずであるというものである。仏だけが仏性を明瞭に見ることができるという『涅槃経』の説に基づいた議論であると思うが、ある程度の説得力を持ちうると思う。

第十の根拠。天親の『法華論』を権威として引用している。つまり、天親によれば、『法華経』の七箇所の文が仏性を説いているからである。本文では、方便品と法師品の文の解釈を引用している。

これまで十種の根拠を挙げてきたが、『法華経』に仏性という用語がないのは見やすい事実である

から、吉蔵はさまざまな理由を挙げて仏性が原理的に説かれているはずであることを論証しようとしたのである。仏性があるから、成仏できるという当時の共通認識を承認すれば、吉蔵の議論はある程度の説得力を持ったものと評することができると思われる。

以上、妙と法の解釈を見てきた。法が果という点でも因という点でも妙であることを述べている。具体的に言えば、『法華経』には果妙としての仏身の常住と因妙としての仏性とが明かされていることを種々の視点から論証しようとしている。吉蔵の経題の解釈は、この仏身の常住と仏性の考察であり、これはそれぞれ『法華経』の後分の身の真実、初分の乗の真実と直結するテーマなのである。

(九) 蓮華の解釈

(1) 法と譬喩

次に蓮華を解釈する。『経』に「名称・様相を越えた法について、衆生のために名称・様相を借りて説く」とある。衆生にこの名称・様相に基づいて名称・様相を越えたものを悟らせようとすることは、思うにこれは下に教えを与えることの根本中心であり、多くの聖人たちの本心である。名称・様相を越えたものについて名称・様相を借りて説く理由は、『大品般若経』に「すべての衆生はみな名称・様相のなかに留まっている。今、その名称・様相を止めようとするので、名称・様相を借りて名称・様相を越えたものを悟らせる」とある通りである。

共通性の立場から言えば、妙法と蓮華はいずれも名称・様相である。それゆえ『経』に「妙法蓮華

という名の大乗経を説く」とある。個別性に準拠して言えば、妙法は名称を越えた名称であり、蓮華は様相を越えた様相である。それゆえこの経の題名は、法と喩えとがどちらも取り挙げられ、名称と様相とがともに並べられているのである。

次に蓮華を釈す。経に言わく、「無名相の法を、衆生の為めの故に名相を仮りて説く」(1)と。衆生をして此の名相に因りて無名相を悟らしめんと欲するは、蓋し是れ教を垂るるの大宗にして、群聖の本意なり。無名相の中に名相を仮りて説く所以は、大品に云うが如し、「一切衆生は皆な是れ名相の中に行ず。今、其の名相を止めんと欲するが故に、名相を借りて無名相を悟らしむ」(2)と。

通じて言わば、妙法と蓮華とは皆な悉く是れ名相なり。故に経に云わく、「大乗経の妙法蓮華と名づくるを説く」(3)と。別に拠りて言わば、妙法は則ち是れ無名にして名、蓮華は是れ無相にして相なり。故に此の経の題は、法と喩と双べて挙げ、名と相と倶に陳ぶるなり。

(1) 五八頁注(2)参照。(2) 正確な出典は未詳であるが、『大品般若経』巻第二十四、善達品、「衆生但住名相虚妄憶想分別中。是故菩薩行般若波羅蜜、於名相虚妄中抜出衆生」(大正八・三九八中)を参照。
(3) 『法華経』序品、「今日如来当説大乗経名妙法蓮華教菩薩法仏所護念」(大正九・四中)を参照。

本項は、経題の「蓮華」の解釈である。はじめに名称・様相を越えた究極的次元を衆生に悟らせるために、あえて名称・様相を借りて、それらを越えた究極的次元を説き示すという、吉蔵の基本的考えを明示している。その上で、名称と様相を区別しない立場からは、妙法と蓮華はいずれも名称・様

相であり、名称と様相とを区別する立場からは、妙法は名称を越えた名称であり、蓮華は様相を越えた様相であることを明かしている。そして、結論として、『法華経』の経題は、妙法という法と蓮華という譬喩とが並列し、また、妙法という名称と蓮華という様相が並列していると述べている。

(2) 分陀利（プンダリーカ）とは何か

旧説に「外国では分陀利と呼び、ここでは蓮華と翻訳する」とある。今思うに、分陀利は必ずしも蓮華と翻訳しない。『涅槃経』には「人間のなかの蓮華、人間のなかの分陀利華」とある。それらが二つとも出ている以上、相違するようである。今思うに、蓮華が通名であり、分陀利が別称である。そうであると分かる理由について、全部で五つの証拠を引用する。

第一に、『涅槃経』に迦葉が「どのようにして濁世に住んでいるのに蓮華のように汚れないのか」と質問する。仏は優鉢羅華・波頭摩華・拘物頭華・分陀利華の四つの華をすべて取り挙げて質問に答えている。そこで蓮華は四つの華に通じるから、四つの華を挙げて答えていることが分かる。

第二に、『大品般若経』には外国の四つの華を並べる文がある。つまり優鉢羅華・拘物頭華・波頭摩華・分陀利華のことである。ここには、この国土の四つの華、つまり青蓮華、乃至、白蓮華を並べる文がある。

第三に、『地獄経』には「優鉢羅地獄は形が青蓮華のようであり、波頭摩地獄はその形が赤色のようであり、拘物頭地獄はその形が黄色を示しており、分陀利地獄は形が白蓮華のようである」とある。

第四に、『悲華経』には四つの華を並べて「分陀利とは白蓮華のことである」とある。

第五に、『法顕伝』や天竺の僧たちはみな「分陀利とは白蓮華である」と言っている。それゆえ蓮華は通名であり、白蓮華は別称であることが分かる。

旧云わく、「外国には分陀利と称し、此には翻じて蓮[1]花と為す」[2]と。今謂えらく、分陀利は未だ必ずしも翻じて蓮花と為さず。涅槃経に云わく、「人中の蓮花、人中の分陀利花」[3]と。既に其れ両つながら出ずれば、異なりと為すに似如たり。今謂えらく、蓮花を通と為し、分陀利を別と為す。然るを知る所以は[4]、凡そ五証を引く。

一には涅槃経に迦葉問うて云わく、「云何んが濁世に処して汚れざること蓮花の如きや」[5]と。仏は具さに優鉢羅花・波頭摩・拘物頭・分陀利の四花を挙げて問いに答う。即ち知る、蓮花は四華に通ずるが故に、四華を挙げて之れに答う。

二には大品経に文有りて、外国の四華を列ぬ。謂わく、優鉢羅・拘物頭・波頭摩・分陀利花なり[6]。此に文有りて、此の土の四花を列ぬ。謂わく、青蓮花、乃至、白蓮花なり[7]。

三には地獄経に云わく、「優鉢羅地獄は、形、青蓮華に似たり。波頭摩地獄は、其の形、赤色に似たり。拘物頭地獄は、其の形、黄色を示す。分陀利地獄は、形、白蓮華に以たり」[8]と。

四には悲花経に四華を列ねて云わく、「分陀利とは、白蓮華を謂う」[9]と。

五には謂わく、法顕伝、及び天竺の諸僧皆な云わく、「分陀利とは白蓮華なり」[10]と。

故に知る、蓮華は是れ通にして、白蓮華は是れ別なり。

（1）底本の「連」を続蔵本、重梓本によって「蓮」に改める。（2）誰の説か特定できないが、『法華玄論』巻第二にも「有人言、外国名分陀利。此間翻為蓮華」（大正三四・三七八中）とある。（3）『南本涅槃経』巻第十六、梵行品、「人中象王人中牛王人中龍王人中丈夫人中蓮花分陀利花」（大正一二・七一〇下）を

参照。（4）底本の「所以然知者之」を続蔵本、重梓本によって「所以知然者」に改める。（5）『南本涅槃経』巻第二、長寿品、「爾時迦葉菩薩復白仏言、……即於仏前以偈問曰、……云何処濁世　不汚如蓮華」（大正一二・六一九中―下）を参照。その解答は、巻第九、菩薩品、「復次善男子。如優鉢羅花鉢頭摩花拘物頭華芬陀利華生淤泥中、而不為彼淤泥所汚」（同前・六六〇中）を参照。（6）『大品般若経』巻第十二、無作品、「爾時諸天子虚空中立、発大音声踊躍歓喜、以漚鉢羅華波頭摩華拘物頭華分陀利華而散仏上」（大正八・三一一中）を参照。（7）正確な出典は未詳であるが、『大品般若経』のなかでは、たとえば巻第十六、大如品に「爾時欲界諸天子色界諸天子、以天末栴檀香、以天青蓮華赤蓮華紅蓮華白蓮華、遙散仏上」（大正八・三三四下）とあり、また、巻第二十七、常啼品に「諸池水中、亦有青黄赤白蓮華弥覆水上」（同前・四一七上）を参照。（8）『出三蔵記集』巻第四に失訳として「地獄経一巻」（大正五五・二七下）とある。現存しない。優鉢羅地獄などは『南本涅槃経』巻第十、現病品に「優鉢羅地獄、波頭摩地獄、拘物頭地獄、分陀利地獄」（大正一二・六七一中）とある。（9）正確な出典は未詳であるが、『悲華経』巻第一、転法輪品、「其池水中、有優鉢羅華鉢頭摩華拘物頭華芬陀利華」（大正三・一六七下）を参照。（10）出典未詳。

ここでは、分陀利華（プンダリーカ、puṇḍarika）は「蓮華」と漢訳されているが、厳密に言えば、蓮華の一種の白蓮華であることが示されている。したがって、本文に、蓮華は通名で分陀利は別称であると言われるのである。蓮華と呼ばれるものには、分陀利華のほかに、優鉢羅華・拘物頭華・波頭摩華があるからである。優鉢羅華はウトゥパラ（utpala）の音写で青蓮華と漢訳され、拘物頭華はクムダ（kumuda）の音写で黄蓮華と漢訳され、波頭摩華はパドゥマ（padma）の音写で赤蓮華と漢訳される。つまり、分陀利華＝白蓮華は四種の蓮華のなかの一つということになる。

さらにまた、この華に全部で三時〔の区別〕がある。まだ〔華が〕開かないときを屈摩羅と名づけ、開いて落ちそうになっているのを迦摩羅と名づけ、その中間で盛んなときを分陀利と呼ぶ。そこで分陀利は四色のなかの一色であり、三時のなかの一時であることが分かる。それが中間で盛んなとき、華がたくさん咲いて輝きを放ち、純白で美しいので、それでこの経をたとえるのである。

質問。この『法華経』について、この文があるか。

解答。妙音菩薩は『法華経』を弘めるためにやって来て、閻浮檀金を茎とし、白銀を葉とし、金剛を蘂とし、キンシュカの宝をその花托とする、八万四千の多くの宝で飾られた蓮華を作り出す。これは白蓮華のことであり、八万四千の法蔵がすべて『法華経』に収められることが分かる。今、白蓮華の経を弘めることを示そうとするから、白蓮華の相を示すのである。

又た、此の華に凡そ三時有り。未だ敷かざるの時を屈摩羅と名づけ、敷いて将に落ちんとするを迦摩羅と名づけ、中に処して盛んなる時を分陀利華と秤す(1)。即ち知る、分陀利は是れ四色の中に是れ一色にして、三時の中に是れ一時なり。其の中に処して盛んなる時に栄曜満足(2)し鮮白分明なるを以て、以て斯の経に喩うるなり。

問う。此の法華に即いて斯の文有りや不や。

答う。妙音菩薩は法花を弘通せんが為めの故に来り、八万四千の衆宝の蓮華を化作す。閻浮檀金を茎と為し、白銀を葉と為し、金剛を鬚と為し、甄叔迦宝、以て其の台と為す(3)。即ち知る、是れ白蓮華にして、八万四千の法蔵を以て、皆な法華に摂入す。今、白蓮華経を弘むることを示さんと欲するが故に、前に白華

の相を現ずるなり。

（1）僧叡『法華経後序』（『出三蔵記集』巻第八所収）、「華而未敷名屈摩羅、敷而将落名迦摩羅、処中盛時名分陀利」（大正五五・五七中）を参照。（2）底本の「備満足」を甲本によって「満足」に改める。（3）『法華経』妙音菩薩品、「於是妙音菩薩不起于座、身不動揺而入三昧。以三昧力於耆闍崛山去法座不遠、化作八万四千衆宝蓮華。閻浮檀金為茎、白銀為葉、金剛為鬚、甄叔迦宝以為其台」（大正九・五五中）を参照。閻浮檀金は、閻浮樹（テンニン科の熱帯性小喬木）の大森林を流れる河の底から採れる砂金のこと。最も高貴な金とされた。甄叔迦はキンシュカ（kiṃśuka）の音写で、香りのない赤色の花が咲く樹木の名。

ここでは、僧叡の『法華経後序』に基づいて、蓮華の開花状態による三種の名称を紹介している。屈摩羅はクドゥマラ（kudmala）の音写でつぼみの意であり、迦摩羅はカマラ（kamala）の音写であり、蓮華、青蓮華の意である。分陀利は花の盛りのときの名称であるとされる。したがって、分陀利は四色の蓮華のなかの一つであり、三時のなかの一つであると言われている。このように、花の盛りで、かつ純白である点が『法華経』をたとえるのに適していると結論されている。さらに、このことが『法華経』に具体的に指摘されているのかどうか、質問が設定されている。これに対して、吉蔵は妙音菩薩品を引用して、妙音菩薩が作り出した花は八万四千の白蓮華であり、白蓮華の経＝『法華経』を弘通しようとすることを示すために、白蓮華を作り出したと答えている。

(3) 白蓮華にたとえる意味

質問。『大智度論』には「陸地に生じる華のなかでは須曼那華が第一であり、水に生じるものでは青蓮華が最上である」とある。今、なぜかえって白華を取り挙げてたとえとするのか。

解答。青蓮華は姿が美しいから、如来の眼をたとえる。白華のたとえるもののほうが優れているので、この経をたとえるのが適当である。そうである理由は、この経はその意義が明白であることを明らかにしようとするので、白華をたとえとする。何によってそうであると分かるのか。この経の二章の瑞相は、いずれも白を明らかにしている。初段は眉間白毫相の光を放って、乗の方便の門を開き、乗の真実の意義を示す。次に見宝塔品の初めにさらにまた眉間白毫相の光を放って、身の方便の門を開き、身の真実の意義を示すことを表わそうとする。この経は二種の方便を開き、二種の真実の意義を示すことが最も明瞭であるから、白い花を取り挙げてたとえとする。

問う。智度論に云わく、「陸に生ずる華の中には須曼那花(1)を第一と為し、水に生ずるものの中には青蓮花を最上と為す」(2)と。今、何が故に乃ち白華を挙げて喩と為すや。

答う。青蓮華は、形相則ち妙なるが故に、如来の眼を譬う(3)。白華の況うる所を勝と為せば、宜しく此の経を喩うべし。然る所以は、此の経、其の義明白なることを辨ぜんと欲するが故に、白華を以て喩と為す。何を以て然るを知るや。此の経は、二章の瑞相、皆な白を辨ず。初段には眉間白毫相の光を放ちて、乗の方便の門を開き乗の真実の義を顕わす。次に、見宝塔品の初めに又た眉間白毫相の光を放ちて、身の方便の門を開き身の真実の義を顕わすことを表わさんと欲す。此の経は二の方便を開き二の真実の義を示すこと最も

顕明なるを以ての故に、白花を挙げて喩と為す。

（1）須曼那はスマナス（sumanas）の音写で、妙意、善摂意と漢訳する。黄白の花が咲き、良い香りのする花。（2）『大智度論』巻第九、「陸地生華須漫提為第一。水中生華青蓮華為第一」（大正二五・一二三上）を参照。（3）『大智度論』巻第四、「二十九者、真青眼相。如好青蓮華」（同前・九一上）を参照。

分陀利＝白蓮華によって『法華経』をたとえる理由について、青蓮華を最上のものとする『大智度論』を引用して問いを設けている。これに対して、吉蔵は四つの理由を挙げている。第一の理由がここで明かされている。青蓮華は如来の眼をたとえ、それよりも優れた白蓮華が『法華経』をたとえると述べ、その理由として、『法華経』はその意義が明白であるからと言っている。つまり、蓮華の白と意義の明白さとを関連づけているのである。『法華経』の意義が明白であるとは、具体的に言えば、『法華経』の初分における乗の真実と、後分における身の真実を明らかにすることを意味しているわけである。とくに、『法華経』の初分と後分の出だしの部分である方便品と見宝塔品において、眉間白毫相から光を放つという瑞相が示され、いずれも「白」に関係しているので、白蓮華によって『法華経』をたとえるのである。

第二に、白は多くの色のなかの根本であるので、一乗が三乗の根本であることを明かす。それゆえこの一〔乗〕について三〔乗〕を説く。三〔乗〕を説くのは一〔乗〕のためであり、一乗に帰着させせ

る。法身は応迹（具体的な姿を持つ仏身）を垂れる。応身の作用を説くのは、法身を悟らせようとするためである。それゆえ〔『法華経』の〕初章は一乗を根本とし、次段は法身を根本とする。二つの根本を示そうとするので、根本の色を名称とする。

第三に、大車に乗る。とりもなおさず白牛である。白牛は平等な偉大な智慧をたとえる。煩悩に汚された垢がないので白と呼ぶ。この経は、文は七巻であるけれども、根本は偉大な智慧に帰着するので、白牛を取り挙げてたとえとするのである。

質問。煩悩の汚れがないことはどの文に出ているか。

解答。方便品には「さらにまた舎利弗に『煩悩の汚れがなく、不思議でとても深く微妙な法については、ただ私だけがこの様相を知っており、十方の仏もまた同様である』と告げる」とある。

第四に、乃至、普賢は六本の牙を持つ白象に乗って、人を守護し法を弘通する。また菩薩の実践する法は徳がすべて完全で、累がすべて無くなっていることを示すので、六牙の白象の王に乗って来るのである。

二には白は是れ衆色の中の本なれば、一乗を三乗の本と為すことを明かす。故に此の一に於て三を説く。三を説くは一の為めにして、一乗(1)に帰せしむ。法身は応迹を垂る。応の用を説くは、法身を悟らしめんが為めなり。故に初章には一乗を以て本と為し、次段には法身を以て本と為す。二つの本の義を顕わさんと欲するが故に、本色を以て名と為す。

三には大車に駕御（がぎょ）するは、即ち是れ白牛なり。白牛は平等大慧を喩う。有漏の垢無きが故に、称して白と

為す。此の経は、文は七軸なりと雖も、宗は大慧に帰するが故に、白牛を挙げて喩と為すなり。
問う。無漏は何れの文に出ずるや。
答う。方便品に云わく、「又た舎利弗に告ぐらく、『無漏不思議の甚深微妙の法を、唯だ我れのみ是の相を知る。十方の仏も亦た然るなり』と」(2)と。
四には乃至、普賢は六牙の白象に乗りて、人を護り法を通ず(3)。亦た菩薩の乗る所の法は、徳円かならざること無く、累尽きざること無きを顕わすが故に、六牙の白象王に乗りて来るなり。

(1) 底本の「令帰於一法身一」を甲本によって「令帰於一乗」に改める。(2)『法華経』方便品、「又告舎利弗　無漏不思議　甚深微妙法　我今已具得　唯我知是相　十方仏亦然」(大正九・六上)を参照。(3)『法華経』普賢菩薩勧発品、「是人若行若立読誦此経、我爾時乗六牙白象王、与大菩薩衆倶詣其所而自現身、供養守護安慰其心」(同前・六一上―中)を参照。

第二の理由。白は多くの色のなかで根本の色であるから、『法華経』の初分の一乗、後分の法身の根本性をたとえるのに相応しいというものである。
第三の理由。譬喩品に出る白牛が平等大慧をたとえ(この智慧には煩悩の汚れがないので、清潔な白と関連する)、『法華経』はこの平等大慧を根本とするから、白が相応しいというものである。
第四の理由。普賢品における普賢菩薩が『法華経』の信仰者を守護するために六牙の白象に乗ってやって来るから、白と密接な関係があるというものである。
このように、四つの理由がいずれも、『法華経』の具体的な説相と白という色との密接な関係を指

摘している。

質問。三時〔の花〕のなかで、なぜ他の二つを借りてたとえとしないのか。

解答。屈摩羅の時は、やはりまだ花も開かず、姿もまだ美しくないので、まだ方便の門を開かず、真実の意義を示さない昔からの教えをたとえる。それゆえこの経をたとえることはできない。迦摩羅の時は、花は落ちそうで姿は壊れそうになっている以上、方便の門を開き、真実の意義を示した、『法華経』の後の教えをたとえる。やはりまたこの経をたとえることはできない。ただ分陀利だけがその中間で盛んな時で、姿もすばらしいので、正面から方便の門を開き、正面から真実の意義を示す点で最高にすばらしいこの経をたとえる。それゆえ華に三時があるのは、教えに三種あるのをたとえる。それゆえ法師品に「いままで説いたもの、今説きつつあるもの、これから説くであろうもののなかで、この『法華経』がもっともすばらしい」とある。

問う。三時(1)の中に於て、何が故に余の二を借りて喩と為さざるや。

答う。屈摩羅の時は、華は猶お未だ開かず、形相は未だ妙ならざれば、昔来（しゃくらい）の諸教の、未だ方便の門を開かず、未だ真実の義を顕わさざるを喩う。故に此の経を喩うることを得ず。迦摩羅の時は、花既に将に落ちんとし、形の好は毀（こぼ）れんと欲すれば、法花の後の教の、已に方便の門を開き、已に真実の義を顕わすを喩う。亦た此の経を喩うることを得ず。唯だ分陀利のみ中に処して盛んなる時、形相愛す可ければ、此の経の、正しく方便の門を開き、正しく真実の義を顕わすこと微妙第一なるを喩う。故に華に三時有るは、教に三種有るを喩う。故に法師品に云わく、「已説、今説、当説の中には、此の法花経を最も第一と為す」(2)と。

（1）底本の「四花」を底本の注記の考偽によって「三時」に改める。（2）『法華経』法師品、「我所説経典無量千万億、已説今説当説、而於其中、此法華経最為難信難解」（大正九・三一中）を参照。

僧叡の『法華経後序』に出た三時の花、すなわち、屈摩羅、迦摩羅、分陀利がそれぞれ『法華経』以前の教え、『法華経』以後の教え、『法華経』そのものをたとえることを述べている。これは上に述べた開花状態と、乗の真実と身の真実との説・不説を対応させた考えである。

質問。なぜ蓮華を取り挙げてたとえとするのか。
解答。ほぼ三つの意義がある。第一に離喩（りゆ）、第二に合喩（ごうゆ）、第三に遍喩（へんゆ）である。

㈢　蓮華の三種の譬喩

問う。何が故に蓮花を挙げて喩と為すや。
答う。略して三義有り。一には離喩、二には合喩、三には遍喩なり。

蓮華によって『法華経』をたとえる理由を、離喩三箇条、合喩十箇条、遍喩一箇条の三分類・十四箇条にわたって挙げている。離喩・合喩・遍喩という譬喩の分類に関してはよく分からない点もあるが、『法華経』との直接的関係を離れた譬喩が離喩で、直接的な関係を有する譬喩、つまり、蓮華という植物の具体的なあり方と『法華経』に説かれる思想とがぴったり対応合致する譬喩が合喩で、部

分的な譬喩ではなく、一部始終、すべてが譬喩となっているものが遍喩であると推定される。遍喩については、『涅槃経』に八喩を挙げるなかに取り挙げられ（『南本涅槃経』巻第二十七、師子吼菩薩品、大正一二・七八一下—七八二上を参照）、三十三天の波利質多樹のありさまを詳しく述べ、それが一々、仏弟子のあり方をたとえるものであることを明かしている。

(1)　離喩

離喩というのは、さらにまた三つの意義がある。

第一に、この花は存在しなければそれまでだが、存在すれば花と実がともに含まれる。この経は説かれなければそれまでだが、説かれれば因と果とがともに明らかにされる。それゆえ蓮華によって因果をたとえる。

第二に、花が開くことによるから実が現われる。言葉の教えによるから理が現われる。それゆえ蓮華によって理・教をたとえる。そこで『経』には「その意義は深淵で、その言葉は巧妙である」とある。

第三に、花がまだ開かなければ、実がまだ現われない。花が開けば、実がはじめて現われる。また方便の門を開かなければ、真実の様相はまだ現われない。方便の門を開けば、真実の様相がはじめて現われる。それゆえ花が開くことによって、方便の門が開くことをたとえ、実が現われることは真実の様相が現われることをたとえるのである。

離喩と言うは、又た三義有り。

一には此の花は有らずんば而ち已みぬれども、有れば則ち花実倶に含む。此の経は説かずんば而ち已みぬれども、説けば則ち因果双べて辨ず。故に蓮花を以て因果を喩う(1)。

二には花の開くに由るが故に而も実現わる。言教に由るが故に而も理顕わる。故に蓮華を以て理教を喩う。是を以て経に云わく、「其の義は深遠にして、其の語は巧妙なり」(2)と。

三には花未だ開かずんば而ち実未だ現われず。花開けば則ち実方に顕わる。未だ方便の門を開かずんば、則ち真実の相未だ現われず。方便の門を開けば、則ち真実の相方に顕わる。故に花の開くを以て方便の門開くを喩え、実の現わるるは真実の相の顕わるるを譬うるなり。

(1)『法華義記』巻第一、「此花不有則已。有則花実必倶。用此倶義、譬此経因果双説也」(大正三三・五七四中)を踏まえた表現である。(2)『法華経』序品、「其義深遠、其語巧妙」(大正九・三下)を参照。

離喩の三義の説明である。第一は、蓮華によって因果をたとえるというものである。『法華経』はこの因果をどちらも説くので、因果をともに含む蓮華が『法華経』をたとえることができるのである。蓮華という花は、萼、花托、雄蕊、雌蕊からなっている。雌蕊の下の子房の発達したものが一般に果実と呼ばれるが、花托の発達した蓮華のような植物の場合、花托も含めて果実と呼ばれることもある。蓮華は開花状態のときには、十分に花托が熟しているので、花と実が同時にあると言われ、『法華経』に因(花に相当)と果(花托に相当)とがともに説かれることをたとえるのに相応しいと言われるのである。

この例のように、因果という概念を媒介にして、蓮華と『法華経』との関係が示されている。つまり、蓮華と『法華経』とが直接的関係を離れている点に着目して、上のように離喩を解釈したのである。

第二は、蓮華が理・教をたとえるというものである。花が教、実が理をたとえるとして、『法華経』という言教によって理が説き示されることをたとえるのである。序品の引用は「義」が理、「語」が教を意味するものと解釈されている。

第三は、蓮華の花が開くことを方便の門の開くことにたとえ、実の現われることを真実の相が示されることにたとえるというものである。したがって、蓮華が、方便の門を開き、真実の相を示す『法華経』をたとえることができるのである。

(2)　合喩

次に、合喩とは、かいつまんで十の意義を明かす。

第一に、この花は種子から生じるので、一乗にはきっと種子のあることをたとえる。偈頌には「天・人の両足尊(りょうぞくそん)（仏）は、法には常に固定的存在がなく、仏の種子は縁から生じることを知っている。このため一乗を説く」とある。

第二に、この花は微かな状態から顕著な状態にまで至るので、仏乗がしだいに盛んになることをたとえる。偈頌には「しだいに功徳を積み、大きな慈悲の心を備える。このような人たちはみな仏の悟りを完成している」とある。

第三に、この花は十分に成長して濁った泥水を越え出ているので、仏の徳がすべて完全であり、累がすべて無くなっており、生死という濁った泥水を越え出ていることをたとえる。偈頌には「如来は三界という火宅を離脱し、ひっそりと静かに住まい、安らかに林野にいる」とある。

第四に、この花は泥水を越え出ているけれども泥水を捨て去っていないので、仏が四つの煩悩の流れの外に越え出ているけれども三界を捨て去っていないことをたとえる。偈頌には「このとき長者は門の外に立っていたが、驚いて火宅に入って、適当な方法で救済する」とある。

第五に、この花は微妙で清らかで第一であるので、仏乗が五乗のなかで第一であることをたとえる。偈頌には「この乗は微妙で、清浄で、第一である。世間において無上の存在である」とある。

次に、合譬とは、略して十義を明かす。

一には此の花は種従り而も生ずれば、一乗に必ず其の種有るを喩う。頌に曰わく、「天・人の両足尊は法は常に無性にして、仏種は縁従り起こると知る。是の故に一乗を説く」(1)と。

二には此の花は微従り著(2)に至れば、仏乗の漸漸に増長するを喩う。頌に曰わく、「漸漸に功徳を積み、大悲心を具足す。是くの如きの諸人等は皆な已に仏道を成ず」(3)と。

三には此の花は増長満足して濁泥の水を出ずれば、仏の徳、円かならざること無く、累尽きざること無く、生死の諸の濁泥の水を出離するを喩う。頌に曰わく、「如来は已に三界の火宅を離れ、寂然として閑居し、林野に安処す」(4)と。

四には此の花は泥水を出ずと雖も、泥水を捨てざれば、仏、四流(5)の外に出ずと雖も、三界の中を捨てざるを喩う。頌に曰わく、「是の時に長者は門外に在りて立つに、驚きて火宅に入り、方宜もて救済す」(6)

と。

五には此の華は微妙、鮮潔、第一なれば、仏乗の、五乗の中にて第一なるが如し。頌に曰わく、「是の乗は微妙、清浄、第一なり。諸の世間に於て上有ること無しと為す」(7)と。

(1)『法華経』方便品、「諸仏両足尊　知法常無性　仏種従縁起　是故説一乗」(大正九・九中)を参照。(2)底本の「麁」を甲本によって著に改める。(3)『法華経』方便品、「如是諸人等　漸漸積功徳　具足大悲心」(大正九・九上)を参照。(4)『法華経』譬喩品、「如来已離　三界火宅　寂然閑居　安処林野」(同前・一四下)を参照。(5)四瀑流のこと。煩悩を激しい流れにたとえたもので、三界の煩悩を欲瀑流・有瀑流・見瀑流・無明瀑流の四種に分類する。(6)『法華経』譬喩品、「是時宅主　在門外立　聞有人言　汝諸子等　先因遊戯　来入此宅　稚小無知　歓娯楽著　長者聞已　驚入火宅　方宜救済　令無焼害」(大正九・一四中)を参照。(7)一八八頁注(2)参照。

合喩(合譬)は、経典注釈の術語である。たとえば、『法華経』において、譬喩を説いた後に、その譬喩の意味する事がらが解説される。この場合、譬喩を説く部分を「開譬」(譬を開く)と呼び、譬喩の解説部分を「合譬」(譬に合わす)という。具体的に言えば、譬喩に出る「長者」は仏のことであり、「子」は声聞のことであると解説する部分が「合譬」であるが、仏や声聞を譬喩に出る「長者」「子」に合わせる、対応させることを意味するのである。したがって、ここの合譬の十義においては、一々『法華経』の具体的な経文を引用して、そこに説かれる事がらが蓮華の譬喩とどのような対応関係があるかを明らかにしているのである。

第一は、蓮華が種子から生じるというように、一乗も縁から生じるというものである。方便品の「仏種」を仏となるための種子と解釈し、衆生を成仏させる教えである一乗を仏の種子と同一視していることが分かる。

第二は、蓮華が微かな状態から十分に開花した状態へ成長することが、『法華経』において小さな善がしだいに成長して成仏にまで至ることを説いていることと対応関係を持つというものである。

第三は、蓮華が十分に成長して泥水を越え出ているように、仏も完全な徳を有し、すべての煩悩を滅ぼして、生死という泥水を越え出ているというものである。

第四は、蓮華が泥水を越え出ていても、泥水を捨て去らないように、仏も三界の生死輪廻を越え出ていても、三界を捨て去らないというものである。

第五は、蓮華が美しく清らかで最高であるように、仏乗も五乗のなかで最高であるというものである。

第六に、この花は凡夫・聖人に褒め讃えられ愛される。仏乗も同様に、世間・出世間の凡夫・聖人に褒め讃えられ愛される。偈頌には「仏に喜ばれるもので、すべての衆生によって当然褒め讃えられ供養され礼拝されるべきものである」とある。

第七に、この花に花托と蘂とが備わっていることは、仏乗のすべての徳がみな完全であることをたとえる。偈頌には「無量億千の多くの力・解脱・禅定・智慧や仏のその他の法（仏の身につけている宗教的能力）がある」とある。

第八に、この花は、仏・菩薩たちがその上に坐る。大乗も同様に、仏・菩薩たちがそのなかに住する。偈頌には「仏は自ら大乗に住し、その獲得した法は禅定・智慧・力によって荘厳され、これによって衆生を救済する」とある。

第九に、この花の開閉に時があることは、一乗の法の隠顕に時があることをたとえる。昔日は隠れ、今日は顕われる。偈頌には「これまで説かなかった理由は、説く時がまだ来なかったからである。それゆえ今ちょうどふさわしい時であるから、きっぱりと大乗を説く」とある。

六には此の花は凡聖に称嘆愛敬せらる。仏乗も亦た爾り、世間・出世間の凡聖に称嘆愛敬せらる。頌に曰わく、「仏の悦可する所にして、一切衆生の応に称嘆供養礼拝すべき所なり」(1)と。

七には此の華は台葉具足すれば、仏乗の万徳、皆な円満なるを喩う。頌に曰わく、「無量億千の諸の力・解脱・禅定・智慧、及び仏の余の法あり」(2)と。

八には此の華は諸仏菩薩、而も其の上に坐す。大乗も亦た爾り、諸仏菩薩、而も其の中に住すと為す。頌に曰わく、「仏は自ら大乗に住して、其の得る所の法の如きは、定・慧・力もて荘厳し、此れを以て衆生を度す」(3)と。

九には此の花は開合に時有れば、一乗の法の隠顕に時有るを喩う。昔日は即ち隠れ、教は即ち顕わる。頌に曰わく、「未だ曾て説かざる所以は、説く時未だ至らざるが故なり。今正しく是れ其の時なれば、決定して大乗を説く」(4)と。

(1)『法華経』譬喩品、「仏所悦可　一切衆生　所応称讃　供養礼拝」(大正九・一五上)を参照。(2)『法華経』譬喩品、「無量億千　諸力解脱　禅定智慧　及仏余法」(同前)を参照。(3)『法華経』方便品、

「仏自住大乗　如其所得法　定慧力荘厳　以此度衆生」（同前・八上）を参照。（4）『法華経』方便品、「所以未曾説　説時未至故　今正是其時　決定説大乗」（同前）を参照。

第六は、蓮華が凡夫・聖人に褒め讃えられるように、仏乗も世間・出世間の凡夫・聖人に褒め讃えられるというものである。

第七は、蓮華が花托と葉を備えているように、仏乗もすべての徳を備えているというものである。

第八は、仏・菩薩が蓮華の上に坐るように、仏・菩薩も大乗に住するというものである。

第九は、蓮華はその花が時によって開閉があるように、一乗も昔は隠れ、今『法華経』においては顕われるという、時による隠顕があるというものである。蓮華は昼間開花し、夜になると花が閉じるという性質を持っていることを踏まえたものであろう。

第十に、劫がはじめて成立するとき、大梵天王は蓮華座に坐って、すべての衆生の父となる。妙法蓮華もまた三世の仏たちの根本である。薬王品には「大梵王がすべての世間の父となるように、この経も同様に、すべての賢人・聖人、有学・無学の人、菩薩の心を生じたものの父となる」とある。『普賢観経』には「方等（大乗）経は仏たちの眼である。仏たちはこれによって五眼を備えることができる。仏の三種の身は方等から生じる。偉大な法の印であって、涅槃という海に印をつけるものである」とある。方等が三種の身を生じる理由は、方等によるから実相を悟り、煩悩を断ち切る。煩悩を断ち切るから、法身が現われる。法身が現われるから、応身がある。応身があるから、化身がある。

三身があるから、十二部経を説く。十二部経を説くから、法宝がある。法宝があるから、僧宝がある。それゆえ三宝がある。それゆえ世間の三善道がある。それゆえ『法華経』が世間・出世間の根本であることが分かるのである。

質問。『法華論』の解釈はどのようであるか。

解答。『論』には「仏乗が二乗という濁った泥水を越え出て離れているのを、蓮華にたとえる」とある。さらにまた「この花は、仏・菩薩たちがその上に坐る」とある。この経もまた、二乗という身分の卑しい人たちが同じく一乗に入ることができ、仏・菩薩たちと同じく妙法蓮華の座に坐るようにさせるために、蓮華を借りてたとえとする。やはりこれは十の意義のなかの二つの意義である。

十には劫初めて成ずる時、大梵天王は蓮華座に坐して一切衆生の父と為る。妙法蓮華も亦た是れ三世の諸仏の根本なり。薬王品に云わく、「大梵王の、一切世間の父と為るが如く、此の経も亦た爾り、一切の賢・聖、学・無学の人、及び菩薩の心を発する者との父と為る」(1)と。普賢観経に云わく、「方等経は是れ諸仏の眼なり。諸仏は是れに因って五眼を具することを得。仏の三種の身は方等従り生ず。是れ大法印にして涅槃海に印す」(2)と。方等の、三種の身を生ずる所以は、方等に由るが故に、実相を了悟して諸の煩悩を断ず。諸の煩悩を断ずるが故に法身現わる。法身現わるるが故に応身有り。応身有るが故に化身有り。三身有るが故に十二部経を説く。十二部経を説くが故に法宝有り。法宝有るが故に僧宝有り。故に三宝有り。故に世間の三善道(3)有り。故に知る、法華は是れ世間と出世間との本なり。

問う。法華論の釈は云何ん。

答う。論に云わく、「仏乗は、二乗の濁泥の水を出離するを以ての故に、喩うれば蓮華の如し」(4)と。又

た云わく、「此の花は、諸仏菩薩、而も其の上に坐す」(5)と。此の経も亦た二乗(6)鄙賤の人をして同じく一乗に入ることを得て、諸仏菩薩と同じく妙法蓮華の坐に坐せしめんが為めなり。故に蓮華を借りて喩と為す。猶お是れ十義の中の両義(7)なるのみ。

（1）『法華経』薬王菩薩本事品、「又如大梵天王一切衆生之父。此経亦復如是。一切賢聖学無学及発菩薩心者之父」（大正九・五四中）を参照。（2）『仏説観普賢菩薩行法経』、「此方等経是諸仏眼。諸仏因是得具五眼。仏三種身従方等生。是大法印印涅槃海」（同前・三九三上）を参照。五眼とは、肉眼・天眼・慧眼・法眼・仏眼のこと。三種の身は、ここでは、本文にあるように法身・応身・化身のこと。（3）六道のうち、阿修羅・人・天をいう。（4）『法華論』巻上、「十六名妙法蓮華経者、有二種義。何等二種。一者出水義。以不可尽出離小乗泥濁水故。又復有義。如彼蓮華出於泥水喩」（大正二六・三上）を参照。（5）『法華論』巻上、「諸声聞得入如来大衆中坐、如諸菩薩坐蓮華上」（同前）を参照。（6）底本の「捨二乗」を甲本によって「二乗」に改める。（7）合喩の十義のなかの、第三と第八の義に相当する。

第十は成劫（仏教では世界の成立から破壊までを成劫・住劫・壊劫・空劫の四劫のサイクルで考える。成劫は世界が成立する時期、住劫は世界が存続する時期、壊劫は世界が火災・水災・風災の三災によって破壊される時期、空劫は世界が破壊され尽くしてすべてのものが空無となる時期である）のはじめに大梵天王が蓮華の座に坐ってすべての衆生の父となるように、『法華経』も三世の仏たちの根本であるというものである。このことを薬王菩薩本事品の引用によって示している。

『観普賢経』の方等経（『法華経』を指す）から法身・応身・化身の三身が生じるという経文に対して

は、『法華経』によって、実相を悟り煩悩を断ち切って、三身という仏宝が生じ、それによって法宝、僧宝が生じること、このように三宝が生じるから阿修羅・人・天という三善道（三種の善なる生存領域の意。これに対して、地獄・餓鬼・畜生を三悪道という）が生じることを明かしている。したがって、『法華経』が世間（三善道）と出世間（三宝）の根本であると説き示されているのである。

最後の質問は、『法華論』の解釈を尋ねるものであるが、これまで見てきた合喩の十義のうちの第三と第八の義に相当することが、引用によって示されている。

(3)　遍喩

第三に、遍喩とは、『大集経』には「慈悲を茎とし、智慧を葉とし、三昧を蘂とし、解脱を花が開くこととする。菩薩という蜂の王は甘露の味を採る。このため私は妙法蓮華を礼するのである」とある。

三に遍喩とは、大集経に云わく、「慈悲を茎と為し、智慧を葉と為し、三昧を蘂と為し、解脱を敷と為し、菩薩蜂王は甘露の味を採る。是の故に我れは妙法蓮華を礼するなり」(1)と。

（1）『大方等大集経』巻第一、瓔珞品、「憐愍為葉（宋・元・明の三本、及び宮本には茎に作る）智慧花（三本には葉に作る）三昧為鬚解脱敷　菩薩蜂王食甘露　我今礼仏法蓮花」（大正一三・二上）を参照。

第三の遍喩とは、『法華経』が単に植物の蓮華にたとえられるだけでなく、慈悲・智慧・三昧・解脱などの仏徳からなる蓮華（この蓮華は植物の蓮華ではない）そのものであることを意味する。離喩・合喩においても見たように、蓮華（植物としての蓮華）は『法華経』をたとえるものであるが、また、遍喩においては慈悲・智慧・三昧・解脱などの多くの徳を蓮華としている。この後者の蓮華は植物の蓮華ではなく、法の蓮華であって、これがとりもなおさず妙法蓮華であり、『法華経』そのものなのである。

第四章　教判における『法華経』の位置づけ――辨教意門

一　自由自在の教化

第四に教えの意味を明らかにする門について。南方の五時の説、北土の四宗の論は〔根拠となる〕文がなく、〔文の〕意義を傷つける。昔これを詳しく論じた。今は省略して述べないのである。そもそも『論』には「四生（卵生・胎生・湿生・化生）〔の衆生〕は騒がしくて、そのため無心であることを失い、六道〔の衆生〕は雑然としていてまことに閉じ込められ滞っているようである」とある。それゆえ苦海を回転しながら流れていくことは執著を根源とし、彼岸に越え出ることは無所得を根本とする。ただし煩悩の根元は単一でないから、顚倒を止めるのに多くの門がある。

ある場合は始めと終わりがともに大乗である。

ある場合は初めと後がともに小乗である。

ある場合は始めが小乗で、終わりが大乗である。

ある場合は始めが大乗で、終わりが小乗である。
ある場合は一時に大乗と小乗がともに明らかにされる。
ある場合は無量の時にただ一法を明らかにするだけである。
ある場合は異なる法を説くけれども、前と後とで同じではない。
ある場合は同じ法を明かすけれども、初めと後とを異なるとする。
本当に〔衆生の〕機が悟ることが単一でないから、適宜な教化は無限定なのであり、五時によって限定したり、四教に限ることはできない。

　第四に教の意を辨ずる門。南方五時の説と北土四宗の論とは、文無くして義を傷つく。昔、已に之れを詳らかにす(1)。今、略して述べざるなり。夫れ論に「四生は擾擾として為めに虚懐を失い、六趣は紛紛として寔に由お封滞するがごとし」(2)と。故に知る、苦海に迴流するは住著を以て源と為し、彼岸に超然たるは無得を用て本と為す。但し累根(3)は一に非ざるが故に、倒を息むるに門多し。

　或は始終倶に大なり。
　或は初後並びに小なり。
　或は始めは小にして終わりは大なり。
　或は始めは大にして終わりは小なり。
　或は一時の内に大小倶に明かす。
　或は無量の時、唯だ一法を辨ずるのみ。
　或は異法を説けども、前後同じからず。
　或は同法を明かせども、初後を異なりと為す。

良に機の悟ること一ならざるに由るが故に、適化無方なり。局るに五時を以てし、四教に限る可からざるなり。

（1）『法華玄論』巻第三、「第五決疑」の段を参照（大正三四・三八二中以下）。（2）出典未詳。（3）底本の「果」を甲本によって「根」に改める。

あらゆる限定を越えた適宜な教化であって、南方の五時教判や北土の四宗教判は仏の自在な教化を見失ったものであることを指摘し、自由自在な教化の具体的なあり方として、本文にあるように八種の説き方を示している。

五時教判については、すでに序論で解説した。四宗教判は、吉蔵の『中観論疏』巻第一本に「旧地論師等の如きは、四宗の義を辨ず。謂わく、毘曇に云わく、是れ因縁宗なり、と。成実を仮名宗と為す。波若の教等を不真宗と為す。涅槃等の教を名づけて真宗と為す」（大正四二・七中）によれば、因縁宗（アビダルマ＝小乗の論蔵）・仮名宗（『成実論』）・不真宗（『般若経』）・真宗（『涅槃経』）をいう。この四宗教判の創唱者については異説があるが、吉蔵によれば、「四宗は是れ光統、著述す」（『法華玄論』巻第二、大正三四・三七四下）とあるように、光統律師慧光（四六八―五三七）の創唱とする。吉蔵は、四宗教判は五時教判の影響のもとに形成されたものであるとする認識から、五時教判の批判には熱心であったが、四宗教判への直接的な批判はほとんど行なっていない。

始めと終わりがともに大乗であるというのは、『涅槃経』に「私が成道したばかりのときに、ある菩薩がこのことを質問したことがあり、あなたが質問することと等しく差別がない」とあるようなものである。それゆえ後に『涅槃経』を明らかにし、初めにもまたこの〔『涅槃経』の〕教えを明らかにしたことが分かる。

初めと後がともに小乗であるというのは、たとえば『大智度論』に「初めに法輪を転じたときから大涅槃まで、〔教えを〕集めて四阿含を作る」とあるのは、とりもなおさずそのことである。

初めが小乗で、終わりが大乗であるというのは、鹿園(ろくおん)において初めに小乗を説き、霊鷲山から以後は大法を明らかにする。

初めが大乗で、終わりが小乗であるというのは、菩提樹の下で初めに『華厳経』を説き、後に鹿園に趣いてはじめて小教を明かす。

一時に大乗、小乗がともに明らかにされるというのは、『大智度論』に「明らかに示される教門とはとりもなおさず波羅捺(はらな)の園で大乗・小乗を説くことで、秘密の法は沙羅双樹の林で大乗・小乗を明かすことである」とあるようなものである。

ある場合は無量の時に一法を明らかにするというのは、『大智度論』に「般若は一坐一時の説ではない」とあるようなものである。

言う所の始終倶に大なりとは、涅槃に云うが如し、「我れ初めて成道し已わって、菩薩有りて曾て是の義を問う。汝の問う所と等しくして差別無し」(1)と。故に知る、後に涅槃を辨じ、初めにも亦た斯の教を辨ず。

初後倶に小なりとは、智度論に云うが如し、「初転法輪従り大涅槃に至るまで、集めて四阿含を作る」(2)と。即ち其の事なり。

初めは小にして後は大なりとは、鹿園に初めに小乗を説き、鷲山已去は大法を明かす(3)。

初めは大にして後は小なりとは、菩提樹下に初めに花厳を説き、後に鹿薗に趣いて方に小教を明かす。

一時の内に大小倶に明かすとは、智度論に云うが如し、「顕示の教門は即ち波羅捺薗に大小を説き、秘密の法は則ち双林に大小を明かす」(4)と。

或は無量の時、一法を明かすとは、智度論に云うが如し、「波若は一坐一時の説に非ざるなり」(5)と。

(1)『南本涅槃経』巻第三、長寿品、「我坐道場菩提樹下、初成正覚。爾時無量阿僧祇恒河沙等諸仏世界有諸菩薩、亦曾問我是甚深義。然其所問句義功徳亦皆如是、等無有異。如是問者、則能利益無量衆生」(大正一二・六二〇上)を参照。(2)『大智度論』巻第二、「大迦葉語阿難、従転法輪経至大般涅槃、集作四阿含。増一阿含・中阿含・長阿含・相応阿含、是名修妬路法蔵」(大正二五・六九下)を参照。(3)『法華経』方便品、「思惟是事已　即趣波羅奈　諸法寂滅相　不可以言宣　以方便力故　為五比丘説　是名転法輪」(大正九・一〇上)を参照。また、如来寿量品、「時我及衆僧　倶出霊鷲山　我時語衆生　常在此不滅　以方便力故　現有滅不滅」(同前・四三中)を参照。(4)正確な出典は未詳であるが、『大智度論』巻第六十五、「諸仏事有二種。一者密。二者現。初転法輪、声聞人見八万一人得初道。諸菩薩見無数阿僧祇人得声聞道。無数人種辟支仏道因縁。無数阿僧祇人発無上道心。無数阿僧祇人行六波羅蜜道、得諸深三昧陀羅尼門。十方無量衆生得無生法忍。無量阿僧祇衆生従初地中乃至十地住。無量阿僧祇衆生得一生補処。無量阿僧祇衆生得坐道場聞是法、疾成仏道。如是等不可思議相、是名密転法輪相」(大正二五・五一七上―中)を参照。(5)『大智度論』巻第五十、「是摩訶般若波羅蜜有十万偈三百二十万言。与四阿含等、此非一坐説尽」(同前・四二〇中)を参照。

仏の自由自在な教化の具体的なあり方として八種の場合を明かしている。順に見ていこう。
第一は初めと後にともに大乗を説く場合であり、仏が成道したばかりのときに『涅槃経』を説き、また涅槃に入る直前に『涅槃経』を説くことを例として挙げている。
第二は初めから後まで小乗を説く場合であり、それから編集したものが『阿含経』であることを『大智度論』によって明かしている。
第三は初めに小乗を説き、後に大乗を説く場合であり、ヴァーラーナシーにあるミガダーヤ(鹿野苑)において五比丘のために小乗の教えを説き、霊鷲山以降は大乗を説くことを指している。
第四は初めに大乗を説き、後に小乗を説く場合であり、『華厳経』を説いた後に、鹿野苑において五比丘のために小乗の教えを説くことを指している。
第五は一時に大乗と小乗とをともに説く場合であり、『大智度論』によって、鹿野苑において大乗・小乗がともに説かれ、沙羅双樹の林において大乗・小乗がともに説かれたことを指すと明かしている。
第六は長期にわたって一法を説く場合であり、『般若経』に種々あって、一坐一時の説でないことを例として挙げている。
ある場合は異なる法を説くけれども、前と後とで同じではないというのは、『大智度論』に「須菩提は『法華経』にすべての人が成仏することを明かすのを聞き、また『般若経』に菩薩に退転することがあることを明かすのを聞いたので、今、この菩薩は〔成仏することが〕究極的に確定しているのか、そうでないのかを質問する」とあるようなものである。『法華経』と『般若経』とを異なる法と

名づけるけれども、『般若経』は、あるものは『法華経』の前にあり、あるものは『法華経』の後にある。それゆえ前と後とで同じではない。

質問。何によって〔『般若経』が〕『法華経』の前に説かれたことを知ることができるのか。

解答。『大智度論』に「三百の比丘が衣を脱いで仏に献上する」ことについて「ある人が『十二年間、まだ戒を制定していない』と言っている」と解釈している。『般若経』は十二年以前にこれを説いたことが分かる。『法華経』は成道してから四十余年ではじめてやっと説かれた。さらにまた信解品に、財産〔の管理〕を付与してから後にはじめて父子を対面させることを明らかにしていることも、『般若経』が前で『法華経』が後に位置する〔ことを示している〕。ところが先に引用した畢定品の文はとりもなおさず『法華経』が前で『般若経』が後に位置する〔ことを示している〕。

ある場合は同じ法を明かすけれども、前と後とを異なるとするというのは、五時が同じく般若の法であるようなものである。『仁王般若経』には「二十九年間に四種の『般若経』を説き、第三十年に『仁王般若経』を説く」とある。

このような事がらは全部述べることはできないので、かいつまんで八箇条取り挙げて、聖人の教えが無限定であることを示した。五時や四宗の義に限定してはいけないのである。

或は異法を説けども、前後同じからずとは、智度論に云うが如し、「須菩提は法花経に一切成仏するを辨ずるを聞き、復た波若に菩薩に退有りと明かすを聞くが故に、今、『此の菩薩は畢定と為すや、畢定ならずと為すや』と問う」(1)と。法花と波若とを名づけて異法と為す。而るに波若は或は法華の前に在り、或は

法華の後に在り。故に前後同じからず。

問う。何を以て法華の前に在りて説くと知ることを得るや。

答う。智度論に「三百の比丘、衣を脱ぎ仏に上る」を釈して云わく、「有る人言わく、『十二年未だ戒を制せず』と」(2)と。即ち知る、波若は十二年已前に在りて之れを説く。法華は成道已来四十余年にして方に乃ち演説す(3)。又た、信解品(4)に、財を付し竟わりて後に方に父子を会することを明かすも、亦た是れ波若は前に在り、法華は後に居す。而るに向に引く所の畢定品の文には、即ち法花は前に在り、波若は後に居す。

或は同法を明かせども、前後を異なりと為すとは、五時は同じく是れ波若の法なるが如し。而して仁王経に云わく、「二十九年に四種の波若を説き、第三十年に仁王波若を説く」(5)と。

是くの如き等の事は、具さに陳ぶ可からず。略して八条を挙げて、聖教の無方なるを示す。応に五時、及び四宗の義に限局すべからざるなり。

(1)『大智度論』巻第九十三、「復次須菩提聞法華経中説於仏所作少功徳乃至戯笑一称南無仏漸漸必当作仏。又聞阿鞞跋致品中有退不退。又復聞声聞人皆当作仏。若爾者、不応有退。如法華経中説畢定。余経説有退有不退。是故今問為畢定為不畢定。如是等種種因縁、故問定不定。仏答、菩薩是畢定」(大正二五・七一三中—下)を参照。(2)『大智度論』巻第四十、「経。説是般若波羅蜜品時、三百比丘従坐起、以所著衣上仏。……論。……答曰、有人言、仏過十二歳、然後結戒」(同前・三五三中—下)を参照。(3)四七頁注(1)参照。(4)底本の「云明」を甲本によって「明」に改める。(5)『仏説仁王般若波羅蜜経』巻上、序品、「前已為我等大衆、二十九年説摩訶般若波羅蜜・金剛般若波羅蜜・天王問般若波羅蜜・光讃般若波羅蜜」(大正八・八二五中)を参照。

第七は『法華経』と『般若経』という異なる法を説くが、『般若経』には『法華経』以前に説かれたものと、『法華経』以後に説かれたものとがあり、前後で異なるという場合である。『大智度論』の引用文の意味は次の通りである。『大品般若経』において、須菩提（スブーティ。仏の十大弟子の一人で、解空第一、つまり空を理解する点で最も優れている人と呼ばれる）が菩薩の成仏が確定的かどうかを質問しているが、『大智度論』はこのことを、須菩提がかつて『法華経』においてすべての衆生が成仏すると聞いたことと、『般若経』において菩薩には退転することがあると聞いたこととが矛盾するので、菩薩の成仏が確定的なのかどうかをあらためて仏に質問する、と解釈したのである。したがって、この解釈によれば、『法華経』以後に説かれた『般若経』があることになる。

次に、『般若経』が『法華経』以前に説かれたという証拠をめぐる問答が設定されている。『般若経』において、三百人の比丘が仏に自分の衣を献上したとある記述に対して、『大智度論』は、この『般若経』の箇所は釈尊が成道して十二年以前に説かれたと解釈している。その理由は、律の規定に比丘は三衣を欠いてはいけないとあるので、成道後十二年に律が制定された後に、比丘が衣を仏に献上することはありえないはずであると解釈しているからである。三衣とは、比丘の正装衣で、托鉢や王宮の招待に着用するサンガーティー（大衣）と、礼拝・聴講・布薩（満月と新月の日の毎月二回、同一地域の比丘が一堂に会して、律の条項を誦んで自己の罪を懺悔する行事）などのときに着用するウッタラ・アーサンガ（上衣）と、日常の作業や就寝のときに着用する肌着のアンタル・ヴァーサ（中衣）とである。

また、信解品の長者窮子の譬喩において、『般若経』の説法を意味する、父が子に財を付す（財産の管理を委託する意）ことの後に、『法華経』の説法を意味する父子の名告りをあげることがあるのは、

『般若経』が『法華経』以前に説かれたことを意味する。

第八は同じ法を説くけれども、説く時期が異なる場合であり、五部の『般若経』が同じ法であるけれども、説時がそれぞれ異なることを例として挙げている。五部の『般若経』とは、注に示したように『仁王般若経』によれば、鳩摩羅什訳『摩訶般若波羅蜜経』(『大品般若経』)・鳩摩羅什訳『金剛般若波羅蜜経』・月婆首那訳『勝天王般若波羅蜜経』・『光讃般若波羅蜜経』(中国未伝とされる。竺法護訳『光讃経』は『大品般若経』と同本異訳であるから別本である)・鳩摩羅什訳『仁王般若波羅蜜経』のことである。

二　大乗と小乗の区別

質問。もしそうであるならば、大乗と小乗とに区別がなくなり、浅い教えと深い教えとが混乱してしまう。どうして『論』に声聞蔵と菩薩蔵との二蔵を明かし、『経』に大乗と小乗との二種の乗を展開することがあるのか。

解答。仏の教えは塵や砂のように数が多いけれども、今、二つの義によって収めると、事はすべて尽くせる。第一に、小機に赴いて説くのを小乗と名づける。第二に、大機に赴いて説くのを大乗の教えと呼ぶ。そして、仏が涅槃に入った後に、仏のすべての時にわたって小教を説いたのを収めて声聞蔵と名づけ、すべての時にわたって大乗を説いたものを菩薩蔵と名づけるので、大乗と小乗との義が分かれ、浅い教えと深い教えとが区別されるのである。

問う。若し爾らば、則ち大小に分無く、浅深渾乱す。何ぞ論に声聞と菩薩との両蔵を明かし(1)、経に大と小との二種の乗を開くことを得るや。

答う。仏の教は復た塵沙なりと雖も、今、二義を以て往収すれば、則ち事尽きざること無し。一には小機に赴いて説くを、名づけて小乗と曰う。二(2)には大機に赴いて説くを、称して大乗の教と為す。而して仏の滅度の後、法蔵を集むる人、仏の一切時に小教を説くを摂して声聞蔵と名づけ、一切時に大乗を説く者を菩薩蔵と名づくれば、則ち大と小との義分かれ、浅と深との教別かるるなり。

(1)『大智度論』巻第百、「復次有人言、如摩訶迦葉将諸比丘在耆闍崛山中集法蔵。仏滅度後、文殊尸利弥勒諸大菩薩亦将阿難集是摩訶衍」(大正二五・七五六中)を参照。また、巻第二十八、「仏法有二種。一者声聞辟支仏法。二者摩訶衍法」(同前・二六六下)を参照。(2)甲本によって「二者」を補う。

仏の自由自在な教化について上で述べたので、声聞蔵・菩薩蔵、大乗・小乗の区別までなくなってしまうのではないかとの問いが提示される。衆生の宗教的あり方(機)を小なるものと大なるものとに分け、小機に対して説いた教えを小乗といい、大機に対して説いた教えを大乗という。そして、仏が涅槃した後に、一生の間に説いた小乗を集めたものを声聞蔵といい、同じく大乗を集めたものを菩薩蔵という。実際の歴史においては、大乗仏教は紀元前一世紀頃に誕生するのであるが、かつては小乗と大乗とが同時並列に存したと考えられていたのである。

以上の声聞蔵と菩薩蔵とが二蔵判と呼ばれるもので、インドにおいて大乗仏教が登場したときから生まれた一種の教判思想である。この二蔵判は最も基本的な教えの分類であるから、中国においても

広く受け入れられた。浄影寺慧遠は彼の経疏の冒頭で、きまって二蔵判について解説しているし、吉蔵の教判思想においてもその一部に二蔵判が組み込まれていることは見やすい事実である。ただし、この二蔵判だけでは、多くの大乗経典の間の相互関係が少しも明らかでないので、中国の仏教徒は二蔵判をベースにさまざまな工夫を凝らしたのである。

質問。何によってただ二つの蔵だけあることを知ることができるのか。

解答。『中論』には「前に声聞の法のなかで十二因縁を説き、後に修行を積んで深い法を受けることのできるもののために、大乗の法によって因縁の相を説く」とある。それゆえ『大智度論』には「阿難・迦葉が三蔵を結集し、弥勒・阿難・文殊が大乗蔵を結集する」とある。『地持論』には「十二部経を声聞蔵と名づけ、方等経を菩薩蔵と名づける」とある。そして、『大品般若経』『思益経』『法華経』『涅槃経』、これら四つの経はみな昔の小乗に対して、今日の大乗を褒め讃えるので、一代の教化の始めから終わりまで、大乗・小乗の二つの教えをともに明らかにすることが分かるのである。

問う。何を以て唯だ両蔵のみ有りと知ることを得るや。

答う。中論に云わく、「前に声聞の法の中に於て十二因縁を説き、後に已に習行して深法を受くるに堪うる者の為めに大乗の法を以て因縁の相を説く」(1)と。故に智度論に云わく、「阿難・迦葉は三蔵を結集し、弥勒・阿難・文殊は大乗の蔵を結集す」(2)と。地持論に云わく、「十二部経を声聞蔵と名づけ、方等経を菩薩蔵と名づく」(3)と。而して大品・思益(4)・法華・涅槃の此の四経は皆な昔の小に対して今日の大を秤讃

すれば、則ち知る、一化の始終に倶に大と小との二教を明かすなり。

（1）『中論』巻第一、観因縁品、「先於声聞法中、説十二因縁。又為已習行有大心堪受深法者、以大乗法説因縁相」（大正三〇・一中）を参照。（2）二八九頁注（1）参照。（3）『菩薩地持経』巻第三、菩薩地持方便処力種性品、「十二部経。唯方広部是菩薩蔵。余十一部是声聞蔵」（大正三〇・九〇二下）を参照。（4）『思益梵天所問経』のこと。

声聞蔵と菩薩蔵の二蔵が存する証拠をめぐって問答が展開されている。まず、『中論』には声聞法・大乗法との区別が出ており、次に、『大智度論』には三蔵・大乗蔵の区別が出ている。三蔵は、経蔵（仏の説法を編集したもの）・律蔵（出家の比丘の守るべき規則集）・論蔵（経について理論的に研究した文献群）をいうが、この三蔵が完備している小乗仏教を指すことがあり、ここではその意味である。また、中国では、この三蔵＝仏教の聖典に精通した翻訳僧の敬称としての意味を持ち、羅什三蔵、玄奘三蔵などの呼称が生まれた。

質問。この経には「ただ一仏乗だけがある」とある。どうしてかえって大乗・小乗の二教を立てるのか。

解答。如来は大小の二つの縁に赴くから、大乗・小乗の二つの教えを説くのである。二つの教えを説くけれども、最終的に一乗を示すためだからである。薬草喩品には「すべての法について、智慧の

有する巧みな手段によってこれを説き、その説かれる法はみなすべてを知る智慧の基盤に到達させる」とある。それゆえ教えには異なる表現がなく、縁（衆生）には異なる悟りがないことが分かる。けれども異（大乗と小乗の相異）に対するから、不異（一乗）を明らかにする。異について無くなる以上、不異もまた無くなる。それゆえ「この法は示すことができず、言葉で捉えるべき様相が静かに滅している」とある。もし大乗・小乗の二蔵に固守したり、唯一の乗に執らわれたりすれば、これらはみな同一と見る、相異すると見る、という二つの〔誤った〕見解となり、まだ本来静かに滅していることを悟らず、仏法を学ぶ人ではないのである。

問う。此の経に云わく、「唯だ一仏乗のみ有り」(1)と。云何んが乃ち大と小との二を立つるや。

答う。如来は大と小との二縁に赴くが故に、大と小との二教を説くなり。二教を説くと雖も、終に一乗を顕わさんが為めの故なり。薬草喩品に云わく、「一切法に於て智の方便を以て之れを演説し、其の説く所の法は皆な悉く一切智地に到らしむ」(2)と。故に知る、教に異表無く、縁に異悟無し。然るに異に対するが故に、不異を明かす。異に在りて既に無ければ、則ち不異も亦た息む。故に云わく、「是の法は示す可からず、言辞の相は寂滅す」(3)と。若し大と小との二蔵を守り、及び唯一の乗を封執せば、此れは皆な一と異との両見(4)を成じ、未だ本来寂滅するを悟らず、仏法を学ぶ人に非ざるなり。

（1）『法華経』方便品、「十方仏土中　唯有一乗法　無二亦無三」（大正九・八上）を参照。（2）『法華経』薬草喩品、「於一切法以智方便而演説之、其所説法皆悉到於一切智地」（同前・一九上）を参照。（3）一四五頁注(5)参照。（4）一異の見とは、二蔵が異見で、一乗が一見に相当する。見は誤った見解の意。

『法華経』の一仏乗と二蔵判との矛盾についての問答である。上に述べたように、小なる機（＝縁）と大なる機に対して説いた教えをそれぞれ小乗、大乗と呼ぶのであり、これらは最終的に一仏乗を説き示すためのものである。薬草喩品の引用文の意味は、仏の智慧の有する巧みな手段を講じる力によって、すべての法を説き、その法によって一切智地（すべてを知る仏の智慧の基盤）に到達させるというものであるから、仏によって説かれる教えに相異するものはなく、その教えによって悟る衆生の悟りにも相異はない。なぜなら、衆生はみな平等に一切智地に到達できるからである。

大乗と小乗の相異対立があるから一乗を明らかにするけれども、大乗と小乗との対立がなくなる以上は一乗もなくなる。換言すれば、一乗でさえも絶対的な存在ではなく、大乗と小乗とが対立する状況との相対的な関係のもとで成立している相対的存在であるということである。したがって、この相対性を正しく認識しなければならないのであって、二蔵に執著しても一乗に執著しても誤った見解に堕落するのである。

三　数による『法華経』の教えの分類整理

質問。『法華経』の始めから終わりまでについて、いく種類の教えがあるか。

解答。一つの教え、二つの教え、三つの教え、四つの教え、乃至、十の教えである。

一つの教えというのは、すべて〔の教え〕がみな一乗の教えである。薬草喩品に「すべての法について、智慧の有する巧みな手段によってこれを説き、その説かれる法はみなすべてを知る智慧の基盤に到達させる」とある通りである。表わされる理が二つない以上、表わす教えもまた一つである。

二つの教えというのは、大乗と小乗の二つを意味する。上に説いた通りである。
三つの教えというのは、根本法輪、枝末の教え、摂末帰本〔法輪〕を意味する。また前に説いた通りである。
四つの教えというのは、四調柔のことである。第一には、人・天乗によって調柔して〔地獄・餓鬼・畜生の〕三途を離れさせる。第二には、〔声聞乗・縁覚乗の〕二乗によって調柔して三界を離れさせる。これら二つの調柔は三界内部の惑を離れさせるのである。第三には、自教によって調柔し、二乗の人が自分の口で大法を説き、それで教えを知り、その心を調伏することができるようにさせる。第四には、他教によって調柔する。仏・菩薩たちはそれらのために大法を説き、小を大に入らせる。これら二つの教えはそれ（二乗の人）に三界を越えた小乗の惑を離れさせるのである。これら四つは二乗の人を調柔して一乗に入らせるので、一乗の方便とするのである。それゆえ信解品には「富裕な長者が方便の力によってその心を柔らげ伏して、やっと大智を教えるのである」とある。

問う。法華の始終に就いて、幾種の教有るや。
答う。或は、一教、二教、三教、四教、乃至、十教なり。
一教と言うは、一切は皆な是れ一乗の教なり。薬草喩品に云うが如し、「一切法に於て智の方便を以て之れを演説し、其の説く所の法は皆な悉く一切智地に到らしむ」（1）と。所表の理既に二無きを以て、能表の教も亦た一なり。
二教と言うは、大小乗の二を謂う。上に説くが如きなり。
三教と言うは、根本法輪、枝末の教、及び摂末帰本なり。亦た前に説くが如きなり。

四教と言うは(2)、四調柔を謂う。一には人と天との乗を以て調柔して三塗を離れしむ。次に二乗を以て調柔して三界を離れしむ。此の二調柔は界内の惑を離れしむるなり。三には自教を以て調柔し、二乗の人をして口自ら大法を説き、以て自ら教を知り、其の心を調伏することを得しむ。四には他教を以て調柔す。諸仏菩薩は其れが為めに大法を説いて、小をして大に入らしむ。此の二教は、其れをして三界外の小乗の惑を離れしむるなり。此の四は二乗の人を調柔して一乗に入らしむれば、一乗の方便と為すなり。故に信解品に云わく、「富める長者の、方便力を以て其の心を柔伏して、乃ち大智を教うるが如し」(3)となり。

（1）二九二頁注(2)参照。（2）底本の「方便品偈文明於四教」を甲本によって削る。方便品に四教を明かす文はないと思われる。（3）『法華経』信解品、「如富長者　知子志劣　以方便力　柔伏其心　然後乃付一切財物　仏亦如是　現希有事　知楽小者　以方便力　調伏其心　乃教大智」（大正九・一八下）を参照。

『法華経』の含む教えを多方面から明らかにしている。数によって分類整理し、一教・二教・三教・四教・十教が『法華経』に説かれていることを順に明らかにしている。

一教とは、方便品に説かれる一乗のことである。

二教とは、大乗と小乗のことである。

三教とは、三種法輪のことで、すでに第一章・第六節において解説した。

四教とは、四調柔のことである。その内容は、人天乗・二乗・自教・他教の四教によって、声聞・縁覚の二乗の人を教育訓練して、一乗を受け入れられるようにすることであり、したがって、一乗の方便と規定されている。調柔とは、『法華経』に二箇所出ているが、もと家畜などを飼い馴らす、従

順にするという意味である。また、注(3)に引いたように、信解品には「柔伏」「調伏」という訳語も出ているので、それらを組み合わせたのかもしれない。

この四調柔の思想の形成過程を見ておこう。『法華玄論』においては、釈尊の説法の順序を『華厳経』・人天教・二乗教・『大品般若経』・諸方等経・『法華経』と規定している(大正三四・三六七下—三六八上、四一六上を参照)。吉蔵は、説法の順序を固定化することには反対しているが、信解品の趣旨に則って、一応の順序をこのように考えていた。ここで、注目すべきことは、『華厳経』と『法華経』の間を四種に分類しており、内容的に四教=四調柔と一致していることである。また、四調柔の第三の自教、第四の他教の名称も見えている(同前・四一七下を参照)。要するに、『法華玄論』の段階においては、四調柔の思想的萌芽は見られるが、四教だけを取り出して何かを論じようとする考えはまだ見られない。『法華義疏』においては、四調柔という用語はまだ見られないが、内容的にはまったく同一の四教が説かれている(同前・五五二下を参照)。したがって、四調柔という用語が確立したのは、本書においてであるということになる。『法華統略』においては、四調柔という用語も出ているが、これを四種密化と呼び変え、『法華経』の法説・譬説・宿世因縁説を三種顕教と呼ぶのと対照させている。

あらためて、四調柔の内容を解説しよう。人天乗は、五戒=人乗と十善=天乗のことで、五道のなかの地獄・餓鬼・畜生の三悪道(三途、三塗)から解放してくれる教えである。二乗は四諦=声聞乗と十二因縁=縁覚乗のことで、五道(または六道)=三界の輪廻から解放してくれる教えである。そこで、以上の二つの教えは三界内部の煩悩を断ち切る働きを持っていると言われるのである。第三の自教は、

『大品般若経』において須菩提が仏の命令によって菩薩たちに大乗の教えを説くことである。つまり、二乗の人が自ら大乗を説き、秘密裡に一乗へと教育訓練されていくことをいう。第四の他教は、『維摩経』などの方等経典で、仏・菩薩たちが二乗の人を対象に大乗の教えを説いて、一乗へと教育訓練することをいう。

十の教えというのは、第一に頓教である。成道したばかりのときに、すぐさま大乗によって頓に窮子を教化することを意味する。ただし、宗教的能力・性質が〔大乗を受けるのに〕まだ耐えられなかった。このため〔大乗による〕教化を止めたのである。第二に漸教である。人天乗を説いてから『法華経』までは、みな段階を追って大乗を説くのである。そして頓教は正面から直往の菩薩を教化し、漸教は廻小入大の人を教化するのである。

漸教のなかについて、また二種類を開く。第一には世間の教えである。つまり人・天乗である。たとえば冷水を顔に注ぐ譬喩のようである。第二には出世間の教えである。鹿野苑に趣いて二乗の教えを説いてから、『法華経』に終わるまでである。

出世間の教えのなかについて、また二種類〔の教え〕がある。第一に小乗の教え、第二に大乗の教えである。初め鹿野苑に趣いて小乗の教えを説く。『般若経』以降を大乗の教えというのである。

大乗の教えのなかについて、また二種類を開く。第一に自ら大乗を説く。つまり『大品般若経』の財産の付与・説法の命令という事がらのことである。第二に他教である。『大品般若経』以後の大乗の教えである。仏と菩薩とが小乗の人のために大乗を説くことである。この二種類の教えは、密かに

大乗を説くことを意味する。『法華経』までくると、明らかに小乗の人に大法を教えることを意味するのである。

これら五双十教はみな信解品の文に現われているのである。

> 十教と言うは、一には頓教なり。謂わく、初めて成道する時、即ち大乗を以て頓に窮子を化す。但し根性未だ堪えず。是の故に化を息むるなり。二には漸教なり。人・天乗を説く従り乃ち法華に至るまで、皆な是れ漸く大乗を説くなり。然るに頓教は正しく直往の菩薩を化し、漸教は則ち迴小入大の人を化するなり。
>
> 漸教の中に就いて復た二種を開く。一には世間の教なり。即ち人・天乗なり。冷水灑面の譬の如きなり。二には出世間の教なり。鹿薗に趣いて二乗の教を説く従り法華に終竟るまでなり。
>
> 出世間の教の中に就いて復た二種有り。一には小乗の教、二には大乗の教なり。初め鹿薗に趣いて小乗の教を説く。波若従り已去を、大乗の教と謂うなり。
>
> 大乗の教の中に就いて復た二種有り。一には自ら大乗を説く。即ち大品の付財・命説の事なり。二には他教なり。大品従り已後の諸の方等の教なり。仏と菩薩とは小乗の人の為めに、而も大乗を説くなり。此の二種の教は、密かに大乗を説くを謂うなり。法花に至りて、顕わに小乗の人に大法を教うるを謂うなり。
>
> 此の五双十教は並びに信解品の文に現わるるなり。

ここでは五双十教が明かされている。頓教・漸教、世間教・出世間教、小乗教・大乗教、自教・他教、顕教・密教の五種の組、十種の教えのことである。これは、釈尊の一代の教化を、『華厳経』・人天教・二乗教・『大品般若経』・諸方等経・『法華経』の六種に分類し、それぞれの特徴を十教によって規定したものである。このうち、『華厳経』と『法華経』の中間の四教を四調柔と呼ぶことはすで

に見た通りである。

この五双十教は信解品の文に基づくことが示されているが、実際に、ここの本文には長者窮子の譬喩に基づく表現が少なくない。まず、『華厳経』が頓教で、以下の五教が漸教である。釈尊が成道したときに、大乗の教えによって窮子＝声聞・縁覚を教化したが、彼らの機根が大乗の教えを受けるまでに成熟していなかったので、大乗による教化を断念したのである。そこで、人天教に始まって漸次（ぜんじ）に高度な教えを説いて、『法華経』を受容するまで段階的に教育をしていくことにしたのである。最初の大乗による教化＝『華厳経』が頓教と言われ、人天教以降が漸教と言われるのである。また、頓教は直往の菩薩を対象にし、漸教は廻小入大の菩薩を対象にすると言われているが、この二菩薩については、すでに第一章・第一節において解説した。

漸教のなかでは、人天教が世間教で、以下の四教が出世間教である。仏教における世間と出世間の区別は、六道輪廻の範囲が世間で、輪廻を越えた境涯が出世間と規定される。したがって、人天教は人や天に生まれるための教えであるから、六道輪廻の範囲に収まるので世間教と言われ、二乗教以下は輪廻を越えることのできる教えであるから出世間教と言われるのである。「冷水灑面」とは、父の堂々たる姿を見た窮子が恐れをなして逃げ帰ってしまったので、父が側近のものに窮子を追いかけさせたところ、窮子は恐怖のあまり気絶して地に倒れてしまう。そこで、父はすぐに親子の名告りをあげるのはとうてい無理であると感じ、窮子の顔に冷たい水を注いで気づかせ解放してやるというものである。これは、二乗に大乗を受ける機根が成熟せず、かえって程度の低い人天教を受ける機根であったので、人天教によって教化することをたとえたものと解釈されている。

出世間教のなかでは、二乗教が小乗教で、以下の三教が大乗である。大乗教のなかでは、『般若経』が自教で、諸方等経が他教である。これについては四調柔のところで解説した。「付財」は長者窮子の譬喩において、父が窮子に財産管理を委託することで、『大品般若経』の説法をたとえるものと解釈されている。「命説」は仏が二乗の人(須菩提)に大乗を説くことを命じることであり、これも『大品般若経』のことを指す。

また、大乗教のなかで、『般若経』と諸方等経とが二乗の人に秘密に大乗を説く密教で、『法華経』が二乗の人にあらわに大乗を説く顕教である。ここにいう密教は『大日経』などの密教とはまったく関係がない。これについては次の第五章を参照されたい。

四　教化における頓漸の四句

質問。『大品般若経』などはただ段階を追って大乗を説くだけであるのか。また頓でもあるのか。

解答。全部で四句がある。

第一に、頓であって漸ではない。成道したばかりのときに菩薩たちのために『華厳経』の教えを説くことである。

第二に、漸であって頓ではない。人天乗や二乗の教えのことである。

第三に、漸でもあり頓でもある。つまり『大品般若経』の教えのことである。菩薩のために『大品般若経』を説く。『大品般若経』は菩薩にとって頓である。『大品般若経』のなかに残らず大乗の法を明らかにするからである。信解品には「仏が私たちに『最上の道、これを修行すれば、当然成仏する

ことができるだろう』と説くように命令する」とある。それゆえ頓と名づける。ところが、小乗の人に大法を説くように命令することは、一乗に入る方便である。それゆえ小乗の人にとっては漸と名づけるのである。

第四に、漸でもなく頓でもないとは、上の三句はみな教門である。この教門に基づいて言葉を越えた道を示そうとするから、それが漸か頓かを論じることはできないのである。

問う。大品等は但だ是れ漸く大乗を説くのみならんや。亦た是れ頓なるや。
答う。凡そ四句有り。
一には頓にして漸に非ず。則ち初めて成道するに、諸菩薩の為めに花厳の教を説くなり。
二には漸にして頓に非ず。人・天、及び二乗の教を謂うなり。
三には亦た漸亦た頓なり。即ち大品の教なり。菩薩の為めに大品を説く。大品は菩薩に於ては頓と為す。大品の中に具足して一切の大乗の法を明かすを以ての故なり。信解品に云わく、「仏は我れ等に『最上の道、此れを修習すれば、当に成仏することを得べし』と説けと勅す」(1)と。故に名づけて頓と為す。而るに小人に命じて大法を説かしむるは、一乗に入る方便と為す。故に小乗の人に於ては名づけて漸と為すなり。
四には漸に非ず頓に非ずとは、上の三句は並びに是れ教門なり。此の教門に因りて、無言の道を顕わさんと欲せば、其の漸頓を論ず可からざるなり。

(1)『法華経』方便品、「仏勅我等　説最上道　修習此者　当得成仏」(大正九・一八中)を参照。

五双十教においては、『華厳経』が頓教で、人天教以下の五教が漸教と規定された。それによれば、

『大品般若経』は当然漸教であるはずであるが、ここでは教を受ける人によって頓か漸か異なることを踏まえて、『大品般若経』の場合、菩薩にとっては頓教で、二乗の人にとっては漸教であると答えている。

本文では、全体を四句に整理している。頓であって漸でないものが『華厳経』を指し、漸であって頓でないものが人天教と二乗教を指し、漸でもあり頓でもあるものが『大品般若経』を指す。理論的には、『大品般若経』のみならず、他教＝諸方等経も『法華経』も菩薩にとっては頓で、二乗の人にとっては漸であるはずである。以上の三句は言葉で表現された教え＝教門であるのに対して、第四の頓でもなく漸でもないものが、教門によって示される言葉を越えた究極的次元＝道であって、その道は言葉を越えているので、それについて頓漸の規定を議論できないのである。

第五章　顕教・密教による教判思想と『法華経』の位置づけ——顕密門

第五に、顕密を明らかにする門。さらにまた四つに分類する。
第一に、一般的な立場から多くの経論について顕密を明らかにする。
第二に、個別的に『大品般若経』を取り挙げ、『法華経』に相対させて顕密を明らかにする。
第三に、『法華経』の内部について自ら顕密を論じる。
第四に、これについて問答しながら真実を探究する。

第五に顕密を明かす門。又た四の別を開く。
一には通じて諸経論に就いて顕密を明かす。
二には別して大品を挙げて法花に対して顕密を論ず。
三には法花の内に就いて自ら顕密を論ず。
四には之れを料簡（りょうけん）す。

第五章の顕密門の目次が示されている。四節に細分されているので順に見ていこう。

一　顕教・密教による教判思想

(一)　釈尊の教化における顕密の四門

全体的に経論の顕密を明らかにすることについて。おおよそ一代の教化を明かすと、全部で四門に分けられる。

第一に、あらわに菩薩を教え、秘密にも声聞を教化しない。つまり『華厳経』の教えである。大機が成熟しているので、あらわにこれを教える。小器はまだ耐えられないので、秘密に教化することも適当でない。それゆえ大切にし楽しむものを羅列するのは、ちょうど親族のためである。窮子が地に倒れるのは、まだ珍しい宝物を授けるのに耐えられないからである。

第二に、あらわに声聞を教え、秘密にも菩薩を教化しない。つまり三蔵の教えである。誘い導いて従わせるのは、ちょうど二乗のためである。さらに他の人を派遣するのは、秘密にも菩薩を教化しないことである。

第三に、あらわに菩薩を教え、秘密に声聞を教化する。つまり『般若経』である。国土を荘厳し人を教化するのは、ちょうど大士のためである。財産〔の管理〕を付与して説法を命令するのは、秘密に小心を教化することである。

第四に、あらわに菩薩を教え、あらわに声聞を教化する。つまり『法華経』の教えである。大士は

疑いが除かれるから、あらわに菩薩を教えるから、あらわに声聞を教化する。

この四門はとりもなおさず順序をなしている。三句は菩薩蔵に収められ、あらわに声聞を教え、秘密にも菩薩を教化しないことは三蔵の教えに収められる。けれども『華厳経』、『大品般若経』、三蔵の教えは、それぞれの教えにおいて義を明かすので、ただ一つの道すじしかない。『法華経』は〔一代の教化の〕始めから終わりまでを統合しているので、四門をすべて備えている。

> 総じて経論の顕密を明かすとは、大いに一化を明かすに凡そ四門有り。
>
> 一には顕わに菩薩を教えて、密(1)かにも声聞を化せず。即ち花厳の教なり。大機已に熟すが故に顕わに之れを教う。小器未だ堪えざれば、宜しく密かにも化すべからず。故に珍玩を羅烈(2)するは、正しく宗親の為めなり。窮子、地に躄れるは、未だ珍宝を授くるに堪えざるが故なり(3)。
>
> 二には顕わに声聞を教えて、密かにも菩薩を化せず。即ち三蔵の教なり。誘引将順する(4)は、正しく二乗の為めなり。更に余人を遣わす(5)は、密かにも菩薩を化せず。
>
> 三には顕わに菩薩を教えて、密かに声聞を化す。即ち波若の教なり。土を厳り人を化すは(6)、正しく大士を教う。付財・命説は、密かに小心を化す。
>
> 四には顕わに菩薩を教えて、顕わに声聞を化す。即ち法花の教なり。大士は疑い除く(7)が故に、顕わに菩薩を教う。羅漢は作仏する(8)が故に、顕わに声聞を化す。
>
> 此の四門は即ち是れ次第なり。三句は菩薩蔵に属して収む。顕わに声聞を教えて密かにも菩薩を化せざるは、三蔵の教に属して摂す。然るに華厳・大品、及以び三蔵は、当教に義を明かせば、唯だ一轍のみ有り。法花は始終を結会すれば、是れ則ち四門を具足す。

（1）底本の「蜜」を甲本によって「密」に改める。この項、以下同じ。ただし、「蜜」と「密」は通じて用いられることも事実であるが、理解の便のために「密」に改めた。（2）「烈」は「列」に通じる。（3）『法華経』信解品、「羅列宝物」（大正九・一六下）、「転更惶怖悶絶躄地」（同前）を参照。（4）『法華経』信解品、「将誘引其子」（同前・一七上）を参照。（5）『法華経』信解品、「更遣余人」（同前・一八上）を参照。（6）『法華経』信解品、「我等若聞　浄仏国土　教化衆生　都無欣楽」（同前・一八中）を参照。（7）『法華経』信解品、方便品、「菩薩聞是法　疑網皆已除」（同前・一〇上）を参照。（8）『法華経』信解品、「千二百羅漢　悉亦当作仏」（同前）を参照。

釈尊の一代の教化を顕密の四門に分類整理している。菩薩と声聞とに対する教化態度が、顕であるか密であるかによって四門に分類している。顕とは顕露、すなわち、あらわな形で、明瞭にの意味であり、密は秘密にの意味である。四門と対応する経典を左に図示する。

①顕教菩薩・不密化声聞……『華厳経』
②顕教声聞・不密化菩薩……三蔵教（小乗教）
③顕教菩薩・密化声聞……『般若経』
④顕教菩薩・顕化声聞……『法華経』

『華厳経』は菩薩を対象としており、声聞は対象ではない。その逆に、三蔵教は菩薩を対象とせず、もっぱら声聞を対象としている。『般若経』は菩薩に対して教化すると同時に、声聞に対しても秘密裡に教化する。『法華経』は菩薩も声聞も教化する。しかもいずれもあらわな形でである。『法華経』においては菩薩も疑問が除かれ、阿羅漢も成仏するからである（第一章・第七節を参照）。

最後に、四門のうち、前の三者はそれぞれの教えにおいて義を明かすので、それぞれ一門に相当するだけであるが、『法華経』は一応は第四句に相当するが、釈尊一代の教化を統合する立場から言えば、四門すべてを備えると言われる。『法華経』の最大の特色である仏教を統合しようとする点を指摘したものである。

(二)　真実・方便の説き方における傍正の四門

質問。もし『華厳経』はただあらわに菩薩を教えるだけであって、秘密にも声聞を教化しないならば、当然ただ大法だけを明かすべきである。なぜまた小乗をも明らかにするのか。賢首品に「ある場合は声聞の小乗門を説き、ある場合は縁覚の中乗門を説き、ある場合は無上の大乗門を説く」とある通りである。乃至、性起品のなかには五乗の教えをすべて説いている。何によってそうであるのか。

解答。全体的に一代の教化を論じると、また傍正の四門がある。

第一に、正面から真実を示し、傍ら方便を開く。つまり『華厳経』の教えである。菩薩たちのために究極的な因果を説くので、正面から真実を示す。そもそも菩薩は衆生を教化することが必要であるために、大士(=菩薩)に三乗が方便であることを知らせようとするので、傍ら方便を開く。

第二に、正面から方便を閉じ、正面から真実を隠す。つまり三蔵の教えである。三乗が方便であることを明かさないので、正面から方便を閉じる。ただ一乗だけがあることを示さないので、正面から真実を隠す。

第三に、正面から真実を示し、傍ら方便を閉じる。つまり『般若経』などの教えである。大乗が究

極的であることを明かすので、正面から真実を示す。まだ三乗が方便であることを打ち明けないので、傍ら方便を閉じる。

第四に、正面から方便を開き、正面から真実を示す。つまり『法華経』の教えである。三乗が方便であることを明らかにするので、正面から方便を開く。ただ一乗だけがあることを明かすので、正面から真実を示す。

問う。若し華厳は但だ顕わに菩薩を教うるのみにして、密かにも声聞を化せざれば、則ち応に但だ大法を明かすのみなるべし。何が故に亦た小乗を辨ずるや。賢首品に云うが如し、「或は声聞の小乗門を説き、或は縁覚の中乗門を説き、或は無上の大乗門を説く」(1)と。乃至、性起品の中に具さに五乗の教を説く(2)。何に由りて爾るや。

答う。総じて一化を談ずるに、復た傍正の四門有り。

一には正しく真実(3)を顕わし、傍ら方便を開く。則ち華厳の教なり。諸菩薩の為めに究竟の因果を説くが故に、正しく真実を顕わす。夫れ菩薩は必ず須らく物を化すべきが為めの故に、亦た大士をして三乗は是れ権なりと知らしむ。故に傍ら方便を開く。

二には正しく方便を閉じて、正しく真実を隠す。則ち三蔵の教なり。三乗は是れ権なりと明かさざるが故に、正しく方便を閉ず。唯だ一乗のみ有りと顕わさざるが故に、正しく真実を隠す。

三には正しく真実を顕わし、傍ら方便を閉ず。則ち波若等の教なり。大乗は究竟なりと明かすが故に、正しく真実を顕わす。未だ三乗は是れ権なりと開かざるが故に、傍ら方便を閉ず。

四には正しく方便を開き、正しく真実を顕わす。即ち法花の教なり。三乗は是れ権なりと辨ずるを以ての故に、正しく方便を開く。唯だ一乗のみ有りと明かすが故に、正しく真実を顕わす。

（1）『六十華厳経』巻第六、賢首品、「或現声聞小乗門　或現縁覚中乗門　或現無上大乗門」（大正九・四三五中）を参照。（2）『六十華厳経』巻第三十四、宝王如来性起品、「如来妙音亦復如是。亦無有主無有作者、自然出生四種妙音、随順仏法。何等為四。一曰、……生人天中。二曰、……学声聞乗。三曰、……学縁覚乗。四曰、汝等当知、過声聞縁覚更有勝道、名曰大乗」（同前・六一九上）を参照。（3）底本の「宝」を甲本によって「実」に改める。

顕密の四門においては、『華厳経』はあらわに菩薩を教えるけれども、秘密にも声聞を教えないと規定されたが、ここでは、そうであるならば、なぜ『華厳経』に声聞乗や縁覚乗などが説かれているのかという質問を提示している。この質問をきっかけに、真実と方便に対する態度、真実を示すか隠すか、方便を開く（方便であることを打ち明けるという意味）か閉じるか、真正面からそうするのか、そうではなくて傍ら、つまり補助的にそうするのかについて、四門に分類整理している。左に図示する。

①正顕真実・傍開方便…………『華厳経』
②正閉方便・正隠真実…………三蔵教（小乗教）
③正顕真実・傍閉方便…………『般若経』
④正開方便・正顕真実…………『法華経』

第一句の『華厳経』は、究極的な因果＝一因一果を説くので正面から真実を示し、また、菩薩が衆生を教化するために、菩薩に対して三乗が方便であることも知らせるので、傍ら方便を開くと規定される。第二句の三蔵教は、三乗が方便であることも、真実には一乗しか存在しないことも示さないので、正面から真実を隠し、方便を閉じると規定される。第三句の『般若経』などは、大乗の究極性を

明らかにするので、正面から真実を示し、しかし、三乗の方便は指摘しないので、傍ら方便を閉じると規定される。第四句の『法華経』は、その中心思想が三乗方便・一乗真実であるから、正面から真実を示し、方便を開くと規定されるのである。

この段の最後に指摘されているように、『法華経』は一応、第四句に相当するが、釈尊の一代の教化を統合する立場から言えば、四句すべてを備えると言われる。これは顕密の四門と同様の指摘である。

質問。『法華経』は三乗が方便であることを明かすので、一乗が真実であることを示すことができる。『大品般若経』はまだ三乗が方便であることを明らかにしていないので、どうして一乗が真実であることを示すことができるのか。

解答。『法華経』は方便に対して真実を明かす。『大品般若経』は二乗が劣り、大乗が優れていることを明らかにしている。それゆえ大乗を真実とするのである。

質問。どの文が『大品般若経』に真実を明かしていることを論じているのか。

解答。信解品には「すべての仏たちが持っている秘密の〔教えの〕蔵は、ただ菩薩のためにだけその真実の事がらを説くけれども、私のためにはこの真実を説かない」とある。それゆえ『大品般若経』は真実を示していることが分かる。

さらにまた『大品般若経』自身が菩薩のために説くので、仏乗が真実であることを示す。まだ声聞のためには仏乗を説かないので、三乗が方便であることを明かさない。『法華経』は正面から声聞の人のために仏乗が真実であることを説くので、三乗が方便であることを打ち明ける。

問う。法花に三乗は是れ権なりと明かせば、一乗は是れ真実なりと顕わすことを得可し。大品は未だ三乗は是れ権なりと辨ぜざれば、云何んが一乗は是れ真実なりと顕わすことを得るや。

答う。法華は権に対して実を顕わす。大品は二乗を劣と為し、大乗を勝と為すと辨ずるが故に、大乗を以て真実と為すなり

問う。何れの文に(1)大品に已に真実を明かすと辨ずるや。

答う。信解品に云わく、「一切諸仏の有する所の秘蔵は、但だ菩薩の為めにのみ其の実事を演ぶれども、我が為めには斯の真実を説かず」(2)と。故に知る、大品に已に真実を顕わす。

又た、大品は自ら菩薩の為めに説くが故に、仏乗は是れ真実なりと顕わす。未だ声聞の為めには仏乗を説かざるが故に、三乗は是れ方便なりと明かさず。法花は正しく声聞の人の為めに、仏乗は是れ真実なりと説くが故に、三乗は是れ方便なりと開く。

（1）底本の「辨法花与」を甲本によって「辨」に改める。（2）『法華経』信解品、「一切諸仏　秘蔵之法　但為菩薩　演其実事　而不為我　説斯真要」（大正九・一八中）を参照。

上の傍正の四門について、以下、三つの問答が展開されている。第一の問答は、第三句の『大品般若経』と第四句の『法華経』との比較についてである。両者とも「正しく真実を顕わす」点は共通とされているが、これについて疑問が提示されている。つまり、『大品般若経』は「傍ら方便を閉ず」とされ、『法華経』は「正しく方便を開く」とされるように、方便の開閉について異なったあり方をしているにもかかわらず、どうして同じく真実を明かすと言えるのか、という疑問である。解答の趣旨は次の通りである。『法華経』は三乗が方便であり、一乗が真実であることを明かしており、『法華

経』における真実は、三乗＝方便に対する一乗＝真実である。『大品般若経』の場合は、声聞乗・縁覚乗の二乗＝劣に対する大乗＝勝を真実としている。一乗と大乗が同じか異なるかという問題は、三車家と四車家との対立を生んだ大きな問題であるが、ここでは両者を区別する意識はなく、いずれも真実の内実に変わりがないとされている。

第二の問答は、『大品般若経』が真実を明かしていることを証明する経文が『法華経』にあるかどうかという疑問が提示され、信解品の文が引用されている。引用文は、かつて『大品般若経』のときに、菩薩だけのために真実を説いて、自分たち二乗のためには真実を説いてくれなかったという二乗の述懐を紹介している。つまり、『大品般若経』のときに菩薩に対して真実が開示されたことを証明するものとして引用されているのである。

さらに、方便に対する二経の態度の相違について明らかにしている。『大品般若経』においては、二乗自身が菩薩のために仏乗＝真実を明らかにしているが、二乗のためには仏乗を説いていないので、「方便を閉ず」と言われ、『法華経』は二乗のために仏乗＝真実を明かしているので、「方便を開く」と言われるのである。

質問。もし『大品般若経』に小乗が劣り大乗が優れていることを明らかにすることを、真実を示していると名づけるならば、三蔵の教えもまた二乗が劣り大乗が優れていることを明かしている。また当然仏乗が真実であることを示していることになるはずである。

解答。『大品般若経』などの教えは正面から大乗を明かし、傍ら小乗に言及するので、正面から真

実を示す。三蔵の教えは正面から小乗を明かし、傍ら仏乗に言及する。それゆえ正面からは真実を示していない。

さらにまた、『大品般若経』は完全に明瞭に仏乗を説くので、正面から真実を示す。三蔵の教えは仏乗を明かすけれども、やはりまだ〔真相を〕隠した説き方である。それゆえ正面からは真実を示していない。何によってそうであることが分かるのか。三蔵の教えのようなものは、王宮において本当に出生し、沙羅双樹の林において本当に滅し、凡夫から聖人になり、樹王（菩提樹）において成仏すると明かす。それゆえ『法華経』には「長者はりっぱな服を脱いで、破れ垢じみた服を着る。この巧みな手段によってその子供に近づくことができる」とある。このことは、三蔵の教えのなかで説く仏は方便であることを明かしている。それゆえ昔の小教は仏乗が優れていることを明かすけれども、やはりまだ真実を示していないことが分かる。

この傍正の四門のうち、三句は菩薩蔵に属し、正面から方便を閉じ正面から真実を隠すものが声聞蔵に属する。『法華経』以外の経はそれぞれの教えにおいて義を明かすので、ただ一門だけである。『法華経』は始めから終わりまでを統合するので、四門をすべて備える。これはみな一つの仕方であり、信解品によっておおよそ判定して述べたものである。多くの経にはそのほかに異なる文があり、また別にその他の義があるのである。

問う。若し大品に小乗を劣と為し大乗を勝と為すことを明かすを、已に真実を顕わすと名づけば、三蔵の教にも亦た二乗を劣と為し大乗を勝と為すことを明かす。亦た応に已に仏乗は是れ真実なりと顕わすべし。

答う。大品等の教は正しく大乗を明かし、傍ら小乗に及ぶ。故に正しく真実を顕わす。三蔵の教は正しく小乗を明かし、傍ら仏乗に及ぶ。故に正しくは真実を顕わさず。

又た、大品の教は具足して顕了（けんりょう）に仏乗を説く。故に正しく真実を顕わす。三蔵の教は仏乗を明かすと雖も、猶お是れ隠覆（いんぷく）の説なり。故に正しくは真実を顕わさず。何を以て然るを知るや。三蔵の教の如きは、王宮に実に生まれ、双林に実に滅し、凡従り聖を得、樹王にて成仏するを明かす。故に法花に云わく、「長者は珍御の服を脱いで弊垢の衣を著る。是の方便を以て其の子に近づくことを得」(1)と。此れは是れ三蔵の教の中の仏を説いて是れ方便なりと明かす。故に知る、昨(2)の小教に仏乗を勝と為すを明かすと雖も、猶お未だ真実を顕わさず。

此の傍正の四門の三句は菩薩蔵に属し、正しく方便を閉じ正しく真実を隠すは声聞蔵に属す。余経は当教に義を明かせば、唯だ一門のみ有り。法華は始終を結会すれば、四句を具足す。此れ皆な一途なり。信解品に依りて大判して言を為す。衆経には更(3)に異文有りて、亦た別に余義有るなり(4)。

（1）『法華経』信解品、「即脱瓔珞細軟上服厳飾之具、更著麁弊垢膩之衣、塵土坌身右手執持除糞之器、状有所畏語諸作人、汝等勤作勿得懈息。以方便故得近其子」（大正九・一七上）を参照。（2）底本の「明」を甲本によって「昨」に改める。（3）底本の「異」を甲本によって「異有」に改める。（4）底本の「有別」を甲本によって「別有」に改める。

第三の問答は、第一の問答において『大品般若経』が二乗＝劣に対して大乗＝勝を真実としていると解釈したことについて、もしその論理を三蔵教＝小乗仏教に適用すれば、三蔵教においても二乗＝劣に対して大乗＝勝を説いているのであるから、『大品般若経』と同様に真実を明かしていると解釈

できるのではないかという疑問が提示されている。これに対して、二つの根拠から三蔵教は「正しく真実を明かす」ものではないことが示されている。第一の根拠は、『大品般若経』などの経はあくまで中心的に大乗を明かして、傍ら小乗におよぶのに対し、三蔵教は中心的にはあくまで小乗を明かして、傍ら仏乗におよぶというものである。第二の根拠は、仏乗を明かす仕方について、『大品般若経』は明瞭に明かすが、三蔵教は不明瞭な仕方で明かすという相違があるというものである。なぜ三蔵教がそのように言われるのか。三蔵教においては、仏が王宮で生まれ、菩提樹下で凡夫から聖人＝仏に成り、沙羅双樹の林で涅槃に入ることを説いており、これは真実の仏身ではないからである。

二　顕密による『大品般若経』と『法華経』の比較

(一)　秘密と非秘密の定義

第二に、『大品般若経』は『法華経』に対して顕密を論じている。

質問。『大智度論』第百巻には「『般若経』は秘密の法ではないから声聞に付属する。『法華経』は秘密の法であるから菩薩に付属する」とある。どのようなものを秘密と秘密でないものと呼ぶのか。

解答。秘密と秘密でないものとに二門がある。

第一に、大乗を秘密とし、小乗は秘密でないとする。大乗はとても深遠なもので、みだりに伝授しないので、秘密と呼ぶ。小乗は浅薄で〔相手の〕都合に合わせて説くことができるので、秘密ではない。『大智度論』に「はっきりと示された教えのなかでは、阿羅漢は煩悩を断ち切るから清浄で、菩薩

はまだ煩悩を断ち切らないから清浄でないと説く。秘密の法のなかでは、菩薩たちはものが生じないという認識を得、六種の神通を備え、二乗の上に越え出ているから、菩薩は清浄であると説く」とある通りである。これは、小乗は浅薄であるから秘密ではなく、大乗はとても深遠であるから秘密と名づけるということである。

第二に、大乗のなかについて、また秘密と秘密でないものとがある。『大智度論』第百巻に「『般若経』は阿羅漢が成仏することを明かさないので秘密でなく、『法華経』は阿羅漢が成仏することを明かすので秘密である」と説く通りである。

第二に大品は法華に対して顕密を論ず。

問う。智度論第一百巻に云わく、「波若は秘密の法に非ざるが故に、声聞に付属す。法花は是れ秘密の法なるが故に、菩薩に付属す」(1)と。云何なるをか秘密・非秘密と称するや。

答う。秘密・不秘密に二門有り。

一には大乗を以て秘密と為し、小乗は秘密に非ず。大乗は甚深にして妄りには伝授せざるが故に、秘密と秤す。小乗は浅近にして宜しきに随って説く可きが故に、秘密に非ず。智度論に云うが如し、「顕示の教の中には、羅漢は煩悩を断じて清浄なり、菩薩は未だ煩悩を断ぜざるが故に清浄ならずと説く。秘密の法の中には、諸の菩薩は無生忍を得、六神通を具して、二乗の上に超出するが故に、菩薩は清浄なりと説く」(2)と。此れは則ち小乗は浅近なるを以ての故に秘密に非ず、大乗は甚深なるが故に秘密と名づく。

二には大乗の中に就いて、復た秘密・非秘密有り。大論の第百巻に説くが如し、「波若は羅漢の作仏を明かさざるが故に、秘密に非ず。法花は羅漢の作仏を明かすが故に、是れ秘密なり」(3)と。

（1）『大智度論』巻第百、「問曰、更有何法甚深勝般若者、而以般若嘱累阿難、而余経嘱累菩薩。答曰、般若波羅蜜非秘密法、而法華等諸経説阿羅漢受決作仏。大菩薩能受持用。譬如大薬師能以毒為薬」（大正二五・七五四中）を参照。（2）『大智度論』巻第八、「仏法有二種。一秘密、二現示。現示中仏辟支仏阿羅漢皆是福田。以其煩悩尽無余故。秘密中説諸菩薩得無生法忍、煩悩已断、具六神通、利益衆生。以現示法故、前説阿羅漢、後説菩薩」（同前・八四下―八五上）を参照。（3）注（1）を参照。

本項では、上に見た顕密の四門とは意味の異なる顕密という概念を用いて、『大品般若経』と『法華経』の比較を行なっている。はじめに、『大品般若経』が非秘密で『法華経』が秘密であるとする『大智度論』の文をきっかけとして、密＝秘密と顕＝非秘密の概念規定を行なっている。二種類の定義がなされているので、混同しないようにしなければならない。第一の定義は、大乗＝秘密、小乗＝非秘密と規定するものである。その理由は、大乗は思想が深遠であり、みだりに人に教えることができないから秘密とされる。それに対して、小乗は大乗に比べると浅薄な教えなので、人の能力、性質などの都合に合わせて説くことができるから秘密ではない。ここの『大智度論』の文は、『大品般若経』において聴衆を列挙する場合、小乗の阿羅漢を前に列し、大乗の菩薩を後に列する理由を明らかにしたものである。顕示教＝小乗の立場では、阿羅漢は煩悩を断ち切って清浄であるが、菩薩は断ち切っていないので清浄ではなく、その点において阿羅漢が菩薩に優先して列せられ、秘密法＝大乗の立場では、菩薩のほうが清浄とされるが、『大品般若経』は顕示教の立場で聴衆を列挙しているので、阿羅漢、菩薩という順になっているというものである。

第二の定義は、『大智度論』の引用によって、大乗のなかにおいて阿羅漢の成仏を説くものが秘密であり、説かないものは秘密でないと規定している。これによれば、阿羅漢の成仏を説く『法華経』が秘密と言われ、そうでない『大品般若経』は秘密とは言われないことになる。阿羅漢は、すべての煩悩を断ち切って輪廻を越え、涅槃に入る存在であり、二度とこの世に生まれないものである。小乗仏教において、修行者の目指す究極的な存在である。すべての菩薩の成仏を説く大乗経典も、この阿羅漢はけっして成仏できないと説いてきたのに対し、『法華経』においてはこの阿羅漢も成仏できるとして、具体的に舎利弗をはじめとする阿羅漢に成仏の記別（授記）を与えているのである。

質問。『法華経』に阿羅漢が成仏することを明かすのは、なぜ秘密であるのか。『般若経』に阿羅漢が成仏することを明かさないのは、なぜ秘密でないのか。

解答。『法華経』に阿羅漢が成仏することを明かすのは、とても深くて難解であるので、秘密である。『般若経』に菩薩が成仏することを明かすのは、その義が理解しやすいので、秘密でない。それゆえ『大智度論』には「阿羅漢が成仏することは、仏になるときやっと理解する。とても深いことを論じるものは、ちょうどその〔阿羅漢の成仏の〕ほかの事がらを論じることができる」とある。龍樹が「まだ理解しない。仏になるときやっと分かる」と言う以上、阿羅漢が成仏することはとても深く、難解である。『涅槃経』現病品の偈頌（げじゅ）には「仏が説くように、阿羅漢はすべてみな当然涅槃に至るはずである。このようなとても深い仏の活動範囲は、凡夫・最低の愚者には知ることができない」とある。それゆえ阿羅漢が成仏することを難解であるとすることが分かるのである。

問う。法花に羅漢の作仏を明かすは、何が故に是れ秘密なるや。波若に羅漢の作仏を明かさざるは、何が故に秘密に非ざるや。

答う。法華に羅漢の作仏を明かすは、甚だ深くして解し難きが故に、是れ秘密なり。波若に菩薩の作仏を明かすは、其の義解し易きが故に、秘密に非ず。故に智度論に云わく、「羅漢の作仏は、仏に至る時、乃ち解す。甚深を論ずる者は、正しく其の余の事を論ず可し」(1)と。龍樹既に「未だ解せず。仏に至る時、乃ち知る」(2)と云うが故に、羅漢の作仏は甚だ深くして解し難し。涅槃現病品の偈に云わく、「仏の説く所の如く、阿羅漢は一切当に皆な涅槃に至るべし。是くの如き甚だ深き仏の行処を、凡夫下愚は知ること能わず」(3)と。故に知る、羅漢の作仏を解し難しと為すなり。

(1)『大智度論』巻第九十三、「今言、漏尽阿羅漢還作仏。唯仏能知。論議者、正可論其事、不能测知。是故不応戯論。若求得仏時、乃能了知。余人可信而不可知」(大正二五・七一四上)を参照。(2) 注(1)を参照。(3)『南本涅槃経』巻第十、現病品、「如仏所説阿羅漢　一切皆当至涅槃　如是甚深仏行処　凡夫下愚誰能知」(大正一二・六七二上)を参照。

上の秘密・非秘密の第二の定義について疑問が提示されている。つまり、阿羅漢の成仏はなぜ秘密であるのかというものである。これに対する答えは、阿羅漢の成仏は難解であるからというもので、そのことを『大智度論』と『涅槃経』の引用によって示しているのである。

質問。阿羅漢が成仏することは、なぜ難解であるのか。

解答。これは昔の教えと比べて述べるので、難解と呼ぶ。昔の教えでは、阿羅漢は煩悩が尽きてし

まって、もはやそれ以上生じることがないと明かすからである。あたかも無明という糠が脱落するので、後世という田にもはやそれ以上生じないようなものである。今の教えはとうとう阿羅漢が成仏することを明かすので、昔の教えに対して難解なのである。

質問。昔の教えはだれにとって難解であるのか。

解答。ちょうど声聞の人にとって難解である。それゆえ『論』には「偉大な薬師は毒を薬とすることができる」とある。ちっぽけな薬師は毒を薬とすることを理解するようなものである。それゆえ『法華経』は菩薩に付属する。声聞はただ菩薩が成仏することだけを理解する。あたかも薬を薬とすることを理解するようなものである。それゆえ『般若経』は声聞に付属する。声聞は二乗が成仏することを理解しない。あたかも毒を薬とすることを理解しないようなものである。それゆえ『法華経』は声聞に付属しない。『法華経』が声聞の人にとって難解である理由である。

問う。羅漢の作仏は何が故に解し難きや。

答う。此れは昔の教に望めて言を為すが故に、秤して解し難しと為す。昔の教に、羅漢は煩悩已に尽き復た更に生ぜずと明かすを以てなり。無明の糠脱するが故に、後世の田(1)の中に復た更に生ぜざるが如し。今の教は遂に羅漢の作仏を明かすが故に、昔の教に於て、解し難しと為す。

問う。昔の教は、誰れに於て解し難しと為すや。

答う。正しく声聞の人に於て、解し難しと為す。故に論に云わく、「大薬師は能く毒を用て薬と為す」(2)と。小薬師は毒を用て薬と為すこと能わず。菩薩は能く二乗の作仏を解す。毒を薬と為すことを解するが如

し。故に法花をば、菩薩に付属す。声聞は但だ菩薩の作仏を解するのみ。薬を用て薬と為すを解するが如し。故に波若をば、声聞に付属す。声聞(3)は二乗の作仏を解せず。毒を用て薬と為すことを解せざるが如し。故に法華をば、声聞に付せず。法華は声聞の人に於て解し難しと為す所以なり。

（1）底本の「因」を甲本によって「田」に改める。（2）三一七頁注(1)参照。（3）甲本によって「声聞」を補う。

ここには二つの問答が示されている。第一の問答は上の議論を承けて、阿羅漢の成仏が難解である理由をさらに追求している。『法華経』以前の昔の教えにおいては、阿羅漢は二度とこの世に生まれないのであるから、あらためて大乗の菩薩の修行をやり直して成仏するということはとうてい考えられない。その阿羅漢が『法華経』においては成仏すると説き示されるのであるから、難解であるというものである。

第二の問答は難解であると言っても、いったいだれにとって難解であるかを尋ねるもので、これは声聞にとってであると答えられている。菩薩は阿羅漢の成仏を理解することができるが、声聞は菩薩の成仏を理解できるだけであって、阿羅漢の成仏を理解できない。理解できない声聞には経を付属することはできないので、『法華経』は声聞ではなく、菩薩に付属するのである。

(二)　二経の優劣比較と価値的平等性

質問。『般若経』はただ菩薩が成仏することを明かすだけで、まだ二乗が成仏することを明かさな

いので、『般若経』の教えは劣る。『法華経』は菩薩が成仏することを明かし、また二乗が成仏することを明かすので、『法華経』を優れているとする。何によってそうであることが分かるのか。『大智度論』に問乗品を解釈して、『法雲経』『大雲経』『法華経』などの十種の大経を並べ、「このような経のなかで『般若経』が最大である」と言っている。最大と呼ぶ以上、『法華経』が劣る。前後相違している。どのように融和的な解釈を施すのか。

解答。『法華経』と『般若経』とは互いに優劣がある。声聞の人のために二乗が成仏することを明かす場合は、『法華経』が優れ、『般若経』が劣る。菩薩のために真実の智慧と方便〔の智慧〕とを明かす場合は、『般若経』が優れ、『法華経』が劣る。そうである理由は、『般若経』の六十六品は真実の智慧を明かし、無尽品以降の二十四品は方便の智慧を明かすからである。この二つの智慧は十方の三世の仏たちの法身の父母である。それゆえ『浄名経』には「智慧の完成は菩薩の母であり、方便を父とする。すべての導く師たちはすべてこれによって生じる」とある。法身の父母を広く明かす以上、すべての方等経のなかで最も深く偉大である。その他の経は正面からこの義を明かすことをしないので、『般若経』におよばない。

さらにまた、『般若経』は広く実相を明かすので、多くの経のなかで最も深く偉大である。そうである理由は、三乗が悟りを得ること、惑を断ち切ること、重罪を懺悔（さんげ）することの、これら三つの義はすべて実相によるからである。そして『般若経』は正面から広く実相を明かすので、三つの義は成立することができる。その他の経は正面から実相を明かすことをしないので、『般若経』に劣ることがある。そこで二経には互いに優劣がある。それゆえ龍樹には、前後に〔『般若経』が劣るという場合

と、優れるという場合との」二文がある。

問う。波若には但だ菩薩の作仏を明かすのみにして、未だ二乗の作仏を明かさざれば、則ち波若の教は劣なり。法華には菩薩の作仏を明かし、復た二乗の作仏を明かせば、則ち法華を勝と為す。何を以て然るを知ることを得るや。智度論に問乗品を釈して、十種の大経、法雲経・大雲経・法華経を列ね、「是くの如き等の経の中に、而も波若は最大なり」(1)と。既に最大と称すれば、則ち法華を劣と為す。前後相違す。云何んが会通するや。

答う。法華と波若とは、互いに勝劣有り。若し声聞の人の為めに二乗の作仏を明かせば、則ち法花は勝にして波若を劣と為す。若し菩薩の為めに実恵・方便を明かせば、則ち波若は勝にして法華は劣なり。然る所以は、波若は六十六品に実恵を辨じ、無尽品已去二十四品に方便恵を明かす(2)。此の二恵は是れ十方三世の諸仏の法身の父母と為す。故に浄名経に云わく、「智度は菩薩の母にして(3)、方便は以て父と為す。一切の諸の導師にして、是れに由りて生ぜざること無し」(4)と。既に広く法身の父母を明かすが故に、一切の方等経の中に於て最も深大と為す。余経は正しくは此の義を明かさざるが故に、波若に及ばず。

又た波若は広く実相を明かすが故に、衆経の中に於て最も深大と為す。然る所以は、三乗の得道、及以び断惑、并(5)びに懺悔重罪、此の三義は悉く実相に依る。而して波若は正しく広く実相を明かすが故に、三義成ずることを得。余経は正しくは実相を明かさざるが故に、波若に劣ること有り。是を以て両経には互いに優劣有り。故(6)に龍樹、前後に二文有るなり。

(1) 問乗品は『大品般若経』第十八品の名。『大智度論』巻第四十六、「所謂本起経・断一切衆生疑経・華手経・法華経・雲経・大雲経・法雲経・弥勒問経・六波羅蜜経・摩訶般若波羅蜜経。如是等無量無辺阿僧祇経。或仏説、或化仏説、或大菩薩説、或声聞説、或諸得道天説。是事和合、皆名摩訶衍。此諸経中般若波羅

蜜最大、故説摩訶衍」（大正二五・三九四中）を参照。（2）『大品般若経』は全部で九十品から成り、序品第一から累教品第六十六までの六十六品が実慧を明かし、無尽品第六十七から嘱累品第九十までの二十四品が方便慧を明かすとされている。（3）底本の「為母」を甲本によって「母」に改める。（4）『維摩経』巻中、仏道品、「智度菩薩母　方便以為父　一切衆導師　無不由是生」（大正一四・五四九下）を参照。（5）底本の「辨」を底本の注記によって「并」に改める。（6）底本の「破」を甲本によって「故」に改める。

ここでは『法華経』と『大品般若経』との優劣比較を行なっている。二乗の成仏を説くかどうかという点については、『法華経』が優れ『大品般若経』が劣る。しかし、三世十方の仏たちの法身の父母、つまり、あらゆる仏を生み出す根源である実慧・方便慧を明かす点においては、『大品般若経』が優れ『法華経』が劣る。また、声聞・縁覚・菩薩の三乗の人の成仏得道、煩悩を断ち切ること、重罪を懺悔することの根拠となる実相（すべての存在の真実の様相）を説く点においては、やはり『大品般若経』が優れ『法華経』が劣る。このように比較の視点の取り方によって『法華経』が優れると言われる場合と、『大品般若経』が優れると言われる場合のいずれも成立するのである。

質問。この解釈はどこに出ているのか。

解答。僧叡師の『小品経序』に『般若経』と『法華経』の二経に互いに優劣の義があることを説いて『法華経』は根本を考えて集中して照らし、『般若経』は末と合致して苦しみから解放する。苦しみから解放する意義は、菩薩道である。集中して照らし根本を考えることは、その帰着するところについて言うことである。帰着するけれども尽きなければ、帰着する方途が枝別れして三種の真実（三乗）

の迹がある。方便の教化が平定されなければ、雑然と乱れて帰着するところが異なることに迷うことがある。そこで『法華経』と『般若経』は互いに相手を必要として、完成することを期待する。方便と真実の教化は一に合致して、〔方便と真実の教化の対立が〕無くなることを待つ。その道理を窮め本性を尽くし、平等に万行を明かすことを論じれば、実（『法華経』）は照（『般若経』）におよばない。その大いに真実の教化を明かし、本来三乗のないことを理解する点を取り挙げれば、照（『般若経』）は実（『法華経』）におよばない」と言っている。照は『般若経』で、実は『法華経』である。それゆえ互いに優劣がある。つまりその証拠である。

問う。此の解は何れの所に出ずるや。

答う。叡師の小品序に、波若と法華との二経に互いに優劣の義有るを説いて云わく、「法華は本を鏡みて以て凝照し、波若は末に冥(1)して以て解懸す。解懸の理趣は菩薩道なり。凝照して本を鏡みるは、其の終わりを結ぶなり。終われども泯きざれば、則ち帰途扶疏して三実(2)の迹有り。権応(3)は夷らかにされざれば、則ち乱緒紛綸して趣の異に惑うこと有り。是を以て法華と波若とは相待して以て終わりを期す。方便と実化とは一に冥(4)して、以て尽くることを俟つ。其の窮理尽性を論じて夷らかに万行を明かせば、則ち実は照に如かず。其の大いに真化を明かし本と三無きを解するを取れば、則ち照は実に如かず」(5)と。照は則ち波若にして、実は則ち法華なり。故に互いに優劣有り。則ち其の証なり。

（1）底本の「寘」を『小品経序』の本文によって「冥」に改める。（2）底本の「宝」を『小品経序』の本文によって「実」に改める。（3）底本の「擁恵」を甲本と『小品経序』の本文とによって「権応」に改める。（4）底本の「寘」を『小品経序』の本文によって「冥」に改める。（5）僧叡『小品経序』（『出三蔵

記集』巻第八所収)、「法華鏡本以凝照、般若冥末以解懸。解懸理趣菩薩道也。凝照鏡本告其終也。終而不泯、則帰途扶疎、有三実之跡。権応不夷、則乱緒紛綸、有惑趣之異。是以法華般若相待以期終。方便実化冥一以俠尽。論其窮理尽性夷明万行、則実不如照。取大明真化解本無三、則照不如実」(大正五五・五四下)を参照。

上に述べた『法華経』と『大品般若経』とは互いに優劣があるという主張の典拠を僧叡の『小品経序』に求めている。この引用文には対校本や『出三蔵記集』所収本との文字の異同も多く、文章も難解で正確に理解することはできそうにもない。ただ、引用の趣旨は、末尾の箇所において、視点の取り方によって『般若経』が優れる場合と『法華経』が優れる場合との両方の場合のあることを指摘している点にある。

㈢ 法華と般若は同体異名

質問。もし二経に互いに優劣があるならば、なぜ『大智度論』にまた「『法華経』は『般若経』の別名である」とあるのか。

解答。『般若経』と『法華経』とは同じく正しい観察をする平等な偉大な智慧であり、道を示すことに相違はないので、「『法華経』は『般若経』の別名である」とあるのである。そこで『論』には「般若は一つの法であるが、仏はさまざまな名を説き、衆生の力に合わせて、これのために異なる名前をつける」とある。今はただ教えが人のためであることに焦点をあわせるので、差別がある。『般若』の教えは直往の菩薩が成仏することを明かし、『法華経』の教えは廻小入大の菩薩が成仏することを

明かす。経は人に焦点をあわせると異なるけれども、成仏する点では相違がない。たとえば長者の大きな邸宅と七つの宝石とは始終相違がないようなものである。ただし財産〔の管理〕を付与するときは、まだ窮子が長者の子供であることを説くことができない。家業を任せるとき、はじめてその〔父として、子としての〕生まれつきの持ち前を融和させて父子とすることができるのである。

問う。若し二経、互いに優劣有らば、何が故に智度論に復た「法華は是れ波若の異名なり」(1)と云うや。

答う。波若と法華とは同じく是れ正観平等大慧にして、道を顕わすことに異なり無きが故に「法華は是れ波若の異名なり」と云うなり。是を以て論に云わく、「波若は是れ一法なるも、仏は種種の名を説いて、諸の衆生の力に随って、之れが為めに異なる字を立つ」(2)と。今は但だ教は人の為めなるに約すが故に、差別有るのみ。波若の教は直往の菩薩の作仏を明かし、法花の教は廻小入大の菩薩の作仏を明かす。経は人に約せば同じからざるも、作仏に異なり無し。長者の大宅、及以び七珍、始終異なり無きが如し(3)。但し付財の時は未だ窮子は是れ長者の児なりと説くことを得ず。家業を委ぬる時、始めて其の天性を会して以て父子(4)と為すことを得るなり。

（1）『大智度論』にはこのままの文はない。巻第五十七、「諸余善法入般若波羅蜜者、是諸余経所謂法華経密迹経等。十二部経中義同般若者、雖不名為般若波羅蜜経、然義理即同般若波羅蜜」（大正二五・四六六中）を参照。（2）『大智度論』巻第十八、「般若是一法　仏説種種名　随諸衆生力　為之立異字」（同前・一九〇下）を参照。（3）『法華経』信解品の長者窮子の譬喩に基づく表現である。窮子が相続する父＝長者の邸宅や七珍（七宝）は、父子の名告りをあげられないときも最後に名告りをあげるときも、一貫して変化がないことを意味する。付財、委家業などの表現もこの譬喩に基づく。（4）底本の「付子之」を甲本によっ

て「父子」に改める。

上で、『大品般若経』と『法華経』とには互いに優劣のあることを確認した上で、ここでは結論的に、二経はいずれも真実を正しく観察する平等な偉大な智慧であり、仏教的真理（道）を示す点でまったく差別がなく平等であると主張している。大乗経典がみな道を明らかにする点で平等であるという考えは、吉蔵の基本的な経典観である。ただし、経典の教えは、教える相手のためのものであるから、そこに二経の区別が生まれるのである。『大品般若経』は直往の菩薩のためにその成仏を説き、『法華経』は廻小入大の菩薩のためにその成仏を説くというようにである。同じく成仏を説くという点では相違はないのである。

質問。『般若経』はまだ二乗が成仏することを明かしていないので、不明瞭な教えであると言えるか。

解答。『般若経』は菩薩が成仏することを明かしている。この事がらは明瞭である。そのとき大乗を受けるべき宗教的あり方がまだ成熟していないので、二乗が成仏することを説くことができない。この一つの点に関しては、また不明瞭であると呼ぶことができる。

質問。もしそうであるならば、どうして『論』に畢定品を解釈して「須菩提は『法華経』にすべての人が成仏することを明かすのを聞き、また『般若経』に菩薩が退転することがあることを明らかにするのを聞く。このため今、仏に、〔菩薩は成仏することが〕究極的に確定しているか、そうでないかを質問する」と言うことができるのか。この質問の意味は二経の相違を詳しく明らかにする。仏が

「菩薩は究極的に確定している」と答える。究極的に確定しているとは、究極的に成仏することが確定していることである。究極的に成仏することが確定していることを明かす以上、ただ一仏乗があるだけである。退転して声聞にならなければ、二乗がないことを示す。この意味は、『般若経』が『法華経』の教えと同じであることを明かす。どうして『般若経』はまだ二乗が成仏することを明かしていないと言うことができるのか。

解答。前に融和的な解釈を施した通りである。『般若経』は一時一座の説ではない。初分はまだ二乗が成仏することを明かさないので、『法華経』と相違する。後分は菩薩が退転しないことを明かし、一〔乗〕があって二〔乗〕のないことを示すので、『法華経』とおおよそ同じである。それゆえ相違しないのである。

問う。波若は未だ二乗の作仏を明かさざれば、是れ不了の教なることを得るや不や。

答う。波若に菩薩の作仏を明かす。此の事、顕了なり。時に大機未だ熟さざるが故に、二乗の成仏を説くことを得ず。此の一辺に約さば、亦た称して不了と為すことを得。

問う。若し爾らば、何ぞ論に畢(1)定品を釈して「須菩提は法花経に一切成仏を明かすを聞き、復た波若に菩薩に退有りと辨ずるを聞く。是の故に今、仏に畢定なりと為すや、不畢定なりと為すやと問う」(2)と云うことを得るや。此の問いの意は、二経の同異を審(つまび)らかにす。仏、答えて云わく、「菩薩は畢定なり」(3)と。畢定とは畢定して成仏するなり。既に畢定して成仏すと明かせば、則ち唯だ一仏乗のみ有り。退して声聞と為らざれば、則ち二乗無きを顕わす。此の意は、波若は法華の教に同じきを明かす。何ぞ波若は未だ二乗の作仏を明かさずと云うことを得るや。

答う。已に前に通ずるが如し。波若は一時一座の説に非ず。初分には未だ二乗の作仏を明かさざるが故に、法花と異なる。後分には菩薩の不退を明かして、一有り二無しと顕わせば、法華と大同なり。故に相違せざるなり。

（1）底本の「畢竟」を甲本の「畢」に改める。（2）二八六頁注(1)参照。（3）注(2)参照。

第一の問答においては、『大品般若経』が菩薩の成仏を説く点は意義の明瞭なことであり、二乗の成仏を説かない点は意義の不明瞭なことであると述べている。第二の問答においては、須菩提が『法華経』においてすべての衆生の成仏を説くのを聞き、かつ『大品般若経』において菩薩に退転のあることを聞いて、両者の矛盾について仏に質問することを踏まえて、『大品般若経』には『法華経』以前に説かれた部分と、『法華経』以後に説かれた部分とがあり(この議論は前出、二八七頁参照)、後者においては菩薩の不退転を明らかにし、一乗だけあって二乗の無いことを示すので『法華経』と同じであると述べている。

三　『法華経』における顕密

第三に、『法華経』について、自ら顕密を論じる。

質問。もし『法華経』はあらわに菩薩を教え、あらわに二乗を教化するならば、『法華経』は意義の明瞭な教えであって、始めから終わりまで当然真相を覆(おお)い隠した説はないはずである。もしそうで

あるならば、化城喩品には三千塵点劫をまだ十六王子沙弥の位とすることを明かし、寿量品には五百万億阿僧祇の世界をすりつぶして微塵とし、成仏してから経過した時間はさらにこの〔微塵の〕数を越えると明かすので、寿量品の仏は意義の明瞭な言葉で、十六王子はそのまま真相を覆い隠した説である。どうして一部がみな意義の明瞭なものであることがあろうか。

解答。そもそも真実を隠して教えるか真実を明らかにして教えているかは、始めから終わりまでを詳しく検討する必要がある。今、『法華経』という一つの経に焦点をあわせると、おおよそ四つの道すじに分類される。第一に覆って開示しない。第二に開示もするし覆いもする。第三に開示して覆わない。第四に開示もしないし覆いもしない。

第三に法華に就いて、自ら顕密を論ず。

問う。若し法花は顕わに菩薩を教え顕わに二乗を化せば、則ち法花は是れ顕了の教にして、始終応に覆相の説無かるべし。若し爾らば、化城品には三千墨点を猶お十六王子沙弥の位と為すと明かし、寿量品には五百万億阿僧祇の世界を末して微塵と為して、成仏已来復た是の数に過ぐと明かせば、則ち寿量の仏は是れ顕了の言にして、十六王子は便ち是れ覆相の説なり。何ぞ一部皆な顕了なることを得るや。

答う。夫れ立教の隠顕は、要ず始終を鑪冶す。今、一経に約して大いに四轍を分かつ。一には覆(1)いて開かず。二には亦た開き亦た覆う。三には開きて覆わず。四には開かず覆わず。

（1）底本の「覆」は「覆」に通じる。この段には「覆」と「覆」が入り乱れて使われているが、以下「覆」に統一する。

この段における顕密の概念は、顕は顕了、すなわち、意義の明瞭な説を意味し、密は覆相、すなわち、真相を覆い隠した説を意味する。上に述べたように、『大品般若経』には顕了と不了の両面があったが、『法華経』は菩薩と二乗の成仏をどちらも説くのですべて顕了であるはずである。しかし、『法華経』自身のなかに、化城喩品の三千塵点劫の譬喩と如来寿量品の五百塵点劫（五百万億塵点劫を略称していう。したがって三千塵点劫より比較にならないほど長い時間を意味する）の譬喩とがあり、両者を比べれば、前者が覆相の説で、後者が顕了の説であることは明らかであるから、『法華経』一部全体が顕了ではないではないかという疑問が提示されている。

化城喩品には大通智勝仏の物語が説かれる。この仏は三千塵点劫の昔に活躍した仏で、出家前に儲けた十六人の王子も父に倣（なら）って出家し沙弥となる。この十六番目の王子が釈尊その人であることが説き示されている。ところが、如来寿量品には三千塵点劫をはるかに越える五百塵点劫の昔に釈尊が成仏したことが説き示されるのであるから、五百塵点劫が顕了の説で、三千塵点劫が覆相の説と言われているのである。

これに対して、吉蔵は『法華経』に焦点をあわせ、真相を覆って説くか、開示して説くかについて「覆いて開かず」「亦た開き亦た覆う」「開きて覆わず」「開かず覆わず」の四句分別をしている。

覆って開示しないとは、最初の一品は、めでたい瑞相が入れかわり立ちかわり生じ、霊妙な法輪がまさに転じられようとするが、まだ〔乗方便・身方便の〕二つの方便を破らず、やはり〔乗真実・身真実の〕二つの真実を隠しているので、覆って開示しないことを意味する。

開示もするし覆いもするとは、始め方便品から終わり法師品まではただ乗の方便と乗の真実を明かすだけであるので、いわゆる「開示もすること」である。やはり身の方便と身の真実を隠しているので、「覆いもする」と呼ぶ。それゆえ三千塵点劫は始めて〔仏と〕縁を結ぶ始点を説き明かしているが、〔釈尊が第十六番目の沙弥であるとする〕十六という数はやはり成仏の最初を覆い隠している。

開示して覆わないとは、後分の経（見宝塔品から分別功徳品の格量偈まで）である。二つの方便のどちらも廃し、二つの真実のどちらも示すので、教えに少しも隠した点がないし、理に少しも翳った点がなく、十二の深い利益、八種のめでたい瑞相をもたらす。

開示もしないし覆いもしないとは、そもそも一〔乗〕を借りて三〔乗〕を破る。三〔乗〕が除かれれば、一〔乗〕も捨てられる。長〔寿〕を借りて短〔寿〕を排斥する。短〔寿〕が無くなれば、長〔寿〕も無くなる。それゆえ言葉も思慮も絶え果てる。何が真実で何が方便であろうか。本性は静かに滅している。何が開示することで何が覆うことであろうか。理が言葉の外に越え出ているのを、強いて妙法と呼ぶ。道が形あるものの外に越え出ているのを、蓮華にたとえる。

> 覆いて開かずとは、初めの一品は嘉瑞交も興り妙輪将に転ぜんとすれども、未だ二権を弊らず、猶お両実を隠せば、覆いて開かずと謂う。
>
> 亦た開き亦た覆うとは、始め方便品従り終わり法師品に竟わるまでは、但だ乗権・乗実を明かすのみなれば、所謂る「亦た開く」なり。猶お身権・身実を隠せば、秤して「亦た覆う」と為す。故に三千墨点は始めて結縁の始めを開くも、十六の数は猶お成仏の初めを掩う。
>
> 開いて覆わずとは、即ち後分の経なり。倶に二権を廃して双べて両実を顕わせば、則ち教に繊隠無く理に

豪翳（ごうえい）無くして、十二の深益と八種の嘉瑞(1)有ることを致す。

開かず覆わずとは、夫れ一を借りて以て三を破し、三除くれば而ち一も捨つ。脩を仮りて以て短を斥け、短息みぬれば而ち脩も忘ず。故に言は窮まり慮は絶ゆ。何れか実、何れか権ならん。本性寂滅す。孰（た）れか開き孰れか覆わん。理は言外に超えたれども、強いて妙法と秤す。道は像の表に玄なれば、喩を蓮花に仮る。

(1)『法華経』分別功徳品において、如来の寿命の長遠を聞いた衆生の功徳を十二種に分類して説き、また、それを説いたときに曼陀羅華・摩訶曼陀羅華が降り注ぐなどの八種の瑞相があったことが説かれている。大正九・四四上―中を参照。また、『法華義疏』巻第十一、「是故感於嘉瑞、凡有八瑞。如文所列也」(大正三四・六一二上)を参照。

「覆いて開かず」は序品を指す。序品においては、乗の方便と身の方便のどちらも開示しないことを意味する。「亦た開き亦た覆う」は方便品から法師品までの『法華経』の初分を指す。そこでは、乗の方便を開示するが身の方便はまだ開示しない。「開きて覆わず」は『法華経』の後分、すなわち見宝塔品から分別功徳品の格量偈までを指す。そこでは、乗の方便ばかりでなく身の方便をも開示し、乗の真実ばかりでなく身の真実をも開示する。「開かず覆わず」は、一乗・三乗、長寿・短寿という対立を越えた、言語も思慮もおよばない究極的次元を指す。そこにおいては、言語表現が拒絶されるので、真実と方便の対立、開と覆の対立が意味をなさない。この究極的次元を強いて妙法と呼び、蓮華にたとえることを結論的に述べている。

四　顕密に関する問答

第四に、顕密について問答しながら真実を探究する。

質問。小乗もまた秘密に一乗を説くのか。

解答。仏が小乗を説く意は、大乗を悟らせることにある。それゆえ小乗を説くこともまた秘密に一乗を説くことである。

質問。小乗はどの文について秘密に一乗を説いているか。

解答。「三乗の人は同じく人無我を得、同じく煩悩を断ち切り、同じく無余涅槃に入る」と言うようなものは、とりもなおさず秘密に三乗を説いて同じく一道に帰着させることである。

質問。『大品般若経』はただ財産〔の管理〕を付与するだけである。これは秘密に一乗を説くことであるか、そのほかに他の意義があるか。

解答。『大品般若経』のなかには「三乗の人がみな同一で、同じく法性（ほっしょう）に入る」ことを明かしている。とりもなおさず秘密に三〔乗〕を説き、同じく一乗に入らせることである。

質問。あらわに一乗を説くのは、どんな人のためであるか。

解答。三種の人のためである。第一に〔声聞か縁覚か菩薩か〕定まっていない根性の声聞のために、一乗に入らせる。第二にすでに定まっている根性の声聞を訓練するために、一乗に入らせる。第三に直往の菩薩のために、一乗があって三乗がないことを知って、進んで退かないようにさせる。

第四に顕密を料簡す。
問う。小乗も亦た是れ密かに一乗を説くや不や。
答う。仏、小乗を説く意は大を悟らしむるに在り。故に小乗を説くも亦た是れ密かに一乗を説くなり。
問う。小乗は何れの文に就いて是れ密かに一乗を説くや。
答う。「三乗の人は同じく人無我（にんむが）を得、同じく煩悩を断じ、同じく無余に入る」(1)と云うが如きは、即ち是れ密かに三乗を説いて同じく一道に帰するなり。
問う。大品は唯だ財を付すのみ。是れ密かに一乗を説くや。更に余義有りや。
答う。大品の中に「三乗の人は同じく是れ一如にして、同じく法性に入る」(2)と明かす。即ち是れ密かに三を説き同じく一乗に入る。
問う。顕わに一乗を説くは何人の為めなるや。
答う。三種の人の為めなり。一には不定（ふじょう）根性の声聞の為めに一乗に入らしむ。二には已定根性の声聞を練（ね）らんが為めに一乗に入らしむ。三には直往の菩薩の為めに一有り三無きを知り、但だ進んで退かざらしむるなり。

（1）出典未詳。（2）正確な出典は未詳であるが、『大智度論』巻第七十一、「問曰、声聞辟支仏法是小乗。菩薩是大乗。云何言二乗智断即是菩薩無生忍。答曰、所縁同如法性実際亦同。利鈍智慧為異」（大正二五・五五五上）を参照。また、『法華経』譬喩品の冒頭において舎利弗の語る「毎作是念、我等同入法性。云何如来以小乗法而見済度」（大正九・一〇下）に対して、『法華義疏』巻第五に「同入法性者、法性即是実相。三乗得道、莫不由之。中論観法品云、得実相者、有三種。謂三乗人。大経云、観中道者、有三種。皆是其事。故言同入法性也」（大正三四・五一三上）とあるのを参照。

ここには四つの問答が展開されている。

第一の問答においては、小乗も秘密に一乗を説くことを示している。

第二の問答においては、その文証（証拠となる経文）を提示している。引用文の「人無我」は「人空」とも言われる。小乗仏教において、衆生に内在するアートマン（我）の存在を認めないことを意味する。大乗仏教の立場から、大乗と小乗とを区別する指標として、人空と法空（法無我）のどちらも説くのが大乗で、人空しか説かないものが小乗であると言われる。小乗の代表格である説一切有部（サルヴァースティヴァーディン。すべてが実在すると説く部派の意）では、七十五種類のダルマ（法と訳す。存在の構成要素）について、その本体は三世にわたって実在すると説いた。これを「三世実有法体恒有」と呼ぶ。伝統的な諸行無常（すべての存在は変化する）と矛盾のないように、法の作用は現在の一瞬で消滅する（刹那滅）という考えも合わせて説くことを忘れなかったが、大乗の立場から「法有」の説と規定されて厳しく批判された。これに対して、大乗ではアートマンの空とダルマの空をどちらも説く。

第三の問答においては、『大品般若経』も秘密に一乗を説くことを明かしている。

第四の問答においては、『法華経』はあらわに一乗を説くが、これは声聞か縁覚か菩薩かまだ確定していない声聞、すでに声聞と確定している声聞、直往の菩薩の三種の人のために説くのであることを明らかにしている。

第六章　三乗と一乗——三一門

一　三乗と一乗の関係

第六に、三乗と一乗の意義を論じる。この経は始めから末尾まで三乗と一乗の開会（かいえ）について論じるのに、全部で十門ある。

第一に三乗を開いて一乗を示す。第二に三乗を集めて一乗に帰着させる。第三に三乗を廃して一乗を確立する。第四に三乗を破って一乗を明かす。第五に三乗を覆い隠して一乗を明かす。第六に三乗の前に一乗を明らかにする。第七に三乗の中に一乗を明かす。第八に三乗の後に一乗を明らかにする。第九に三乗を断ち切って一乗を明かす。第十に三乗が無くて一乗を明らかにする。

第六に三一の義を論ず。此の経の始末に三一の開会を論ずるに、凡そ十門有り。一には三を開いて一を顕わす［開三顕一］。二には三を会して一に帰す［会三帰一］。三には三を廃して一

を立つ［廃三立一］。四には三を破して一を明かす［破三明一］。五には三を廃いて一を明かす［廃三明一］。六には三の前に一を辨ず［三前辨一］。七には三の中に一を明かす［三中明一］。八には三の後に一を辨ず［三後辨一］。九には三を絶して一を明かす［絶三明一］。十には三無くして一を辨ず［無三辨一］るなり。

本章は声聞乗・縁覚乗・仏乗の三乗と一乗＝仏乗との関係について明らかにする章である。本文に開会とあるが、『法華経』の思想的特色を言い当てる表現として古来重視されてきた術語である。短い術語なので、使う人によって意味が一定していない面もあるが、吉蔵が本文で使っている意味を考えると、まず、本文に出る開三顕一と会三帰一を合わせた意味であると思う。その場合は、開は三乗が方便であることを打ち明けて一乗が真実であることを示すこと、会は一乗から展開された三乗を集めて（会は集めるの意）一仏乗に再び帰着させることを意味すると考えられる。また、次の解釈も可能であると思われる。後に出る本文に「一を開いて三と為す」とあるように、開は一乗から三乗を展開する意味である。会は上に述べた意味と同じと考える。したがって、一乗から三乗を展開することを開といい、その展開された三乗を集めて一乗に帰着させることを会というので、開と会とは互いに反対の方向の働きをいい、『法華経』に説かれる三乗と一乗との関係をうまく表現する術語となる。ここでは後者の意味を採用したい。

三乗と一乗との関係を十種に分類整理して、『法華経』のみならず仏の教化全体を三乗と一乗との関係という視点から明らかにしようとしている。なお、訓読文にある［　］には原語を入れておいた。

三乗を開いて一乗を示すとは、昔の三乗が方便であることを打ち明けて、今の一乗が真実であることを示す。それゆえ三乗を開いて一乗を示すと言うのである。

三乗を集めて一乗に帰着させるとは、かの〔声聞の修行、縁覚の修行、菩薩の修行の〕三つの修行を集めて一仏乗に帰着させる。それゆえ「あなたがたの修行は菩薩道である」とある。

三乗を廃して一乗を確立するとは、昔の三つの教えを廃して、今の一乗の教えを確立する。それゆえ「菩薩たちの前で、正直に方便を捨てて、ただ無上道だけを説く」とある。

三乗を破って一乗を明かすとは、その三乗が異なることに執らわれる気持ちを破って、一乗の道を明かすのである。それゆえ文に「ただ一乗の法だけあって、二乗もなく三乗もない」とある。

三乗を覆い隠して一乗を明かすとは、如来は三乗と一乗との二つの縁に趣くので、常に三乗と一乗の教えがある。昔は三乗によって一乗を覆い隠し、今は一乗によって三乗を覆い隠す。

> 三を開いて一を顕わすとは、昔の三乗は是れ方便なりと開いて、今の一乗は真実なりと示す。故に三を開いて一を顕わすと云うなり。
>
> 三を会して一に帰すとは、彼の三行を会して、一仏乗に帰す。故に「汝等の行ずる所は是れ菩薩道なり」(1)と云うなり。
>
> 三を廃して一を立つとは、昔の三教を廃して、今の一乗の教を立つ。故に「諸の菩薩の前に於て正直に方便を捨て但だ無上道を説くのみ」(2)と云うなり。
>
> 三を破して一を明かすとは、其の三異(3)を執するの情を破して、以て一乗の道を明かすなり。故に文に「唯だ一乗の法有るのみにして、二も無く亦た三も無し(4)」(5)と云うなり。

三を覆いて一を明かすとは、如来は三と一との両縁に赴けば、常に三一の教有り。昔は則ち三を以て一を覆い、今は則ち一を以て三を覆う。

（1）『法華経』薬草喩品、「汝等所行　是菩薩道」（大正九・二〇中）を参照。（2）『法華経』方便品、「於諸菩薩中　正直捨方便　但説無上道」（同前・一〇上）を参照。（3）底本の「三異実」を甲本によって「三異」に改める。（4）底本の「無三」を甲本によって「無二亦無三」に改める。（5）二九二頁注（1）参照。

前の五句はすべて『法華経』の一乗思想を種々の視点から表現したものである。あらためて解説する必要もないと思われる。

三乗の前に一乗を明かすとは、まだ鹿苑に趣いて三乗を説かないうちに、寂滅道場において一つの真実の教えを明かした。三乗の前に一乗を明かすことを意味するのである。

三乗の中に一乗を明かすとは、鹿苑に趣いてから、仏乗第一・縁覚〔乗〕第二・声聞〔乗〕第三の三乗を説いた。三乗の中に一乗を明かすことを意味するのである。

三乗の後に一乗を明かすとは、三乗の後の『法華経』の教門は、かの三乗を集めて同じく一道に帰着させる。三乗の後に一乗を明かすことを意味するのである。

三乗を断ち切って一乗を明かすとは、たとえば言葉のない世界では、外に対しては言葉もなく示すこともなく、内に対しては思慮もなく認識もないようなものである。それゆえ一乗・三乗を論じない

だけである。つまりこのことを仏の仕事とするので、また一乗である。それゆえ三乗を断ち切って一乗を明かすと言うのである。

三乗が無くて一乗を明らかにするとは、香積菩薩が「かの国土には二乗という名称がない」と言うようなものは、三乗が無いことを意味するのである。「ただ清浄な大菩薩の集団だけある」とは、一乗があることを意味するのである。

前の五種は義について一乗を論じるのである。後の五種は時と場所の相違に焦点をあわせて、教門が区別されるので、五種を展開するのである。

三の前に一を明かすとは、未だ鹿苑(1)に趣いて三を説かざる前に、寂滅道場(2)にて已に一実の教を明かすを、三の前に一を明かす(3)と謂うなり。

三の中に一を明かすとは、鹿苑に趣いて従り三乗の、仏乗第一、縁覚第二、声聞第三なるを説くを、三の中に一を明かすと謂うなり。

三の後に一を明かすとは、三乗の後の法花の教門に、彼の三乗を会して同じく一道に帰するを以て、三の後に一を明かすと謂うなり。

三を絶して一を明かすとは、無言世界(4)は、外には則ち言も無く示も無く、内には則ち慮も無く識も無きが如し。故に二三を論ぜざるのみ。即ち此れを以て仏事と為すが故に、則ち復た是れ一なり。故に三を絶して一を明かす(5)と云うなり。

三無くして一を辨ずとは、香積菩薩の云うが如し、「彼の土に二乗の名字有ること無し」(6)と。三無し(7)と謂うなり。「但だ清浄なる大菩薩衆有るのみ」(8)と。一有るを謂うなり。

前の五種は、義に就いて一を論ずるなり。後の五種は、時と処(9)との不同に約して教門差別するが故に

五を開くなり。

（1）底本の「鹿苑之」を甲本によって「鹿苑」に改める。（2）『華厳経』を説いた場所。（3）底本の「三前一」を甲本によって「三前明一」に改める。（4）『維摩経』巻下、香積仏品、「爾時維摩詰問衆香菩薩、香積如来以何説法。彼菩薩曰、我土如来無文字説。但以衆香令諸天人得入律行。菩薩各各坐香樹下聞斯妙香、即獲一切徳蔵三昧。得是三昧者、菩薩所有功徳皆悉具足」（大正一四・五五二下）を参照。（5）底本の「絶一」を甲本によって「絶三明一」に改める。（6）二三九頁注(8)参照。（7）底本の「無三辨一」を甲本によって「無三」に改める。（8）二三九頁注(9)参照。（9）底本の「時処前文」を甲本によって「時処」に改める。

第六句の三前明一は三乗の前に一乗を説いた『華厳経』を意味し、第七句の三中明一は三乗の中の仏乗を意味し、第八句の三後明一は三乗の後に一乗を説いた『法華経』を意味し、第九句の絶三明一は無言世界のように一乗も三乗も言葉に出した教えとしてはないが、言葉によらない仏の教化をやはり一乗と表現することを意味する。無言世界という固有名の典拠は分からないが、注（4）に示したように、『維摩経』に説かれる香積仏の浄土では、言葉ではなく香りが説法の手段であることが示されている。第十句はやはり『維摩経』に説かれる香積仏の浄土の例のように、二乗の存在がなく菩薩だけが存在することを指している。菩薩しかいないのであるから、声聞乗・縁覚乗は必要がなく、菩薩が成仏するための仏乗＝一乗しか存在しないのである。

二　会三帰一の意義と成仏の近遠の十門

質問。どのようなものを三乗を集めて一乗に帰着させると名づけるのか。

解答。三乗を集めて一乗に帰着させることを認識しようとするならば、先に一乗を開いて三乗とすることを知る必要がある。一乗を開いて三乗とするとは、昔は大乗の因を指して小乗の究極的な果と説いたのである。今また小乗の究極的な果はとりもなおさず大乗の因であると指すのである。それゆえ三乗を集めて一乗に帰着させると名づけるのである。

質問。小乗の人が〔小乗の果を〕究極的であると思うのは、因に迷うのか、果に迷うのか。

解答。本当は大乗の因であるのに小乗の果であると思うので、因に迷うのである。

質問。一乗・三乗にこの十句がある。〔成仏してからの時間の〕長短にもまた十門があるか。

解答。また十門がある。寿量品の文の注釈書に挙げておいた通りである。

　問う。云何んが三を会して一に帰すと名づくるや。

　答う。三を会して一に帰するを識らんと欲すれば、先ず須らく一を開いて三と為すことを知るべし。一を開いて三と為すとは、昔は大乗の因を指して、説いて小乗究竟の果と為すなり。今は還た小乗究竟の果は即ち是れ大乗の因なりと指す。故に三を会して一に帰すと名づくるなり。

　問う。小乗の人は是れ究竟なりと謂うは、是れ因に迷うと為すや、是れ果に迷うと為すや。

　答う。実に是れ大の因なるを、是れ小の果と謂うが故に、是れ因に迷うなり。

　問う。一三に此の十句有り。近遠にも亦た十門有るや。

答う。亦た十門有り。寿量品の文の疏に已に出すが如きなり(1)。

（1）出典未詳。『法華玄論』巻第九に、破近明遠・開近顕遠・覆近開遠・廃近立遠が説かれ（大正三四・四三九下―四四〇上を参照）、『法華義疏』巻第十に開近顕遠・廃近立遠・覆近開遠・指近為遠・破近明遠が説かれる（同前・六〇四中を参照）。

ここには三つの問答がある。第一の問答は会三帰一の意義についてである。会三帰一の前提として、「一を開いて三と為す」ことがある。すなわち、真実には一仏乗しか存在しないのであるが、一仏乗は声聞の理解を越えているので、仏は方便力によって三乗を説く。この三乗によって声聞を長い間教化した後に、『法華経』において、この三乗が方便であり、真実には一仏乗しか存在しないことを明らかにするのである。前者を「一を開いて三と為す」といい、後者を「三を会して一に帰す」というのである。

本文では、「一を開いて三と為す」の意義を因果論の視点から明らかにし、本当は大乗の因であるものを小乗の果とすることであるとしている。そして、「三を会して一に帰す」は小乗の果が実は大乗の因であることを明らかにすることを意味する。つまり、『法華経』の「三を会して一に帰す」は、阿羅漢という小乗の果は大乗の因であること、したがって、阿羅漢は大乗の修行をすることによって大乗の果＝成仏を実現することができることを示している。

第二の問答は、阿羅漢が自己を究極的存在であると誤認するが、これは大乗の因に迷うことを意味

すると明かしている。

第三の問答は、現在の時点から釈尊が過去に成仏した時まで近いか遠いか、つまり、釈尊が過去に成仏してから現在まで経過した時間が短いか長いかについて、上に見た三乗と一乗の関係の十門が同様に成立することを述べている。近は釈尊が菩提樹下で成仏したことを指し、遠は如来寿量品で明かされる五百塵点劫の成仏を指すのである。

三　一乗は三乗の中にあるか外にあるか

㈠　三乗の中にあるとする立場

質問。今、一乗を明かすが、三乗の中の一乗であるのか、三乗の外に一乗があるのか。

解答。この経は始めから終わりまで、二つの義をどちらも明かしている。

第一に、やはり三乗の中の一乗である。そうである理由は、五乗を讃えれば、〔五乗によって〕乗の意義をすべて収めるからである。人・天乗は世間乗に収まり、三乗は出世間乗に収まる。もしそうであるならば、一乗はやはり三乗の中の仏乗である。それゆえ文に「十方の仏土の中にはただ一乗の法だけあって、第二のものも第三のものもない」とある。これは一・二・三を序数詞とするので、一乗を第一とし、縁覚〔乗〕を第二とし、声聞〔乗〕を第三とする。それで、一乗がやはり三乗の中の一乗であることが分かるのである。さらにまた、文に「一仏乗によって衆生のために説法し、そのほかに第二、もしくは第三の他の乗はない」とある。これは仏乗を第一とし、声聞と縁覚との二乗を

「その他の乗」とすることを明かしている。それゆえ下の文に「あらためてその他の人を派遣する」とある。それで「その他の人」は二乗に属することが分かる。「その他の乗がない」と言う以上、縁覚〔乗〕の第二、声聞〔乗〕の第三がない。それゆえ仏乗はやはり三乗の中の一乗であることが分かる。この文は、その例がとても多いので、疑う必要がないのである。

問う。今、一乗を明かすに、是れ三の中の一と為すや、三の外に一有りと為すや。

答う。此の経は終始に具さに二義有り。

一には猶お是れ三の中の一なり。然る所以は、五乗を歎ずるに、乗の義を摂し尽くすを以てなり。人・天乗は則ち世間乗に摂し、三乗は出世間乗に摂す。若し爾らば、則ち一乗は猶お是れ三乗の中の仏乗なり。故に文に云わく、「十方の仏土の中に、唯だ一乗の法有るのみ。二も無く亦た三も無し」(1)と。此れは一二三を以て数と為せば、則ち一乗を以て一と為し、縁覚を二と為し、声聞を三と為す。則ち知る、一乗は猶お是れ三の中の一なり。

又た文に云わく、「但だ一仏乗を以て衆生の為めに法を説き、余乗の若しは二、若しは三有ること無し」(2)と。此れは仏乗を以て一と為し、声聞・縁覚の二乗を余乗と為すを明かす。故に下の文に言わく、「更に余人を遣わす」(3)と。則ち知る、「余人」は二乗に属するなり。既に「余乗有ること無し」と言えば、則ち縁覚の第二、声聞の第三無し。故に知る、仏乗は猶お是れ三の中の一なり。此の文は其の例甚だ多ければ、疑うを須いざるなり。

(1)二九二頁注(1)参照。(2)『法華経』方便品、「如来但以一仏乗故、為衆生説法、無有余乗若二若三」(大正九・七中)を参照。(3)三〇六頁注(5)参照。

この一乗が三乗（声聞乗・縁覚乗・仏乗）の中にあるのか、外にあるのか、換言すれば、『法華経』の説き示す一乗＝仏乗は三乗の中の仏乗と同一であるのか、それとも三乗の中の仏乗とは異なるより優れたものであるのかという問題は、いわゆる三車家と四車家の論争のテーマであった。これに対して、吉蔵は『法華経』にはどちらの考えも示されていることを指摘している。本項では『法華経』の一乗は三乗の中の仏乗と同一であるとする解釈を述べている。次項では『法華経』の一乗は三乗の中の仏乗と異なるとする解釈を述べている。

本項では、『法華経』の一乗が三乗の中の仏乗と同一である理由について、五乗によってすべての乗を包含することを挙げている。換言すれば、五乗のほかに他の乗はないというものである。したがって、『法華経』の一乗も、五乗から人・天乗を除いた三乗の中に存在するしかないのである。その証拠として、有名な方便品の文、「十方の仏土の中に、唯だ一乗の法有るのみ。二も無く亦た三も無し」を引用し、この文にある「二」「三」を基数ではなく序数と解釈し、仏乗＝第一、縁覚乗＝第二、声聞乗＝第三としている。この序数とする解釈は『法華経』のサンスクリット原典とも一致しており、現在では一応妥当な解釈とされている。智顗が基数と解釈している点と大いに異なるのである。智顗は「無二」を声聞乗・縁覚乗の二つの乗がないこと、「無三」を声聞乗・縁覚乗・菩薩乗（智顗は四車家であるから、三乗を列挙するときは菩薩乗という）の三つの乗がないことと解釈したのである。しかし、近年、この引用文について、教えが唯一であることを強調する修辞として、第二のもの、第三のものはないと表現しているのであるから、第二を縁覚乗、第三を声聞乗に当てはめ、仏乗を第一とするのは誤りであるという研究も出されている。

(二) 三乗の外にあるとする立場

第二に、一乗は三乗の中の一乗ではない。たとえば信解品に〔次のように〕説かれる通りである。「長者が方便の力によって密かに二人を派遣する」とは、二乗を方便としている。「りっぱな服を脱いで、破れ垢じみた衣を着て、巧みな手段によって子供に近づき話しかけて熱心に働くようにさせる」とは、仏乗もまた方便である。それで三乗はいずれも方便であることが分かる。今、一乗は真実であることを明かす。それゆえ、一乗は三乗の中の仏乗ではないことが分かるのである。

二には一乗は是れ三の中の一に非ず。信解品に説くが如し、「長者は方便力を以て密かに二人を遣わす」(1)とは、則ち二乗を以て方便と為す。「珍御の服を脱いで、弊垢の衣を著、方便もて子に附近し、語りて懃作せしむ」(2)とは、則ち仏乗も亦た是れ方便なり。則ち知る、三乗は並びに是れ方便なり。今、一乗は是れ真実なりと明かす。故に知る、一乗は是れ三乗の中の仏乗に非ざるなり。

(1)『法華経』信解品、「将欲誘引其子、而設方便、密遣二人形色憔悴無威徳者」(大正九・一七上)を参照。(2)三一四頁注(1)参照。

本項では、『法華経』の一乗は三乗の中の仏乗と異なるとする解釈を述べている。その根拠は、三乗の中の仏乗は「珍御の服を脱いで、弊垢の衣を著た」仏、つまり、方便身によって説かれたものであり、真実身の説いた『法華経』の仏乗とは相違するというものである。三乗の中の仏乗と『法華経』

の仏乗とは名前は同じであるが、それを説いた仏に上下のランクがあることを言ったものである。

㈢　二つの立場のそれぞれの理由

質問。どんな理由で一乗は三乗の中の仏乗であると明かし、またどんな理由で一乗は三乗の中の仏乗ではないと明かすのか。

解答。三乗が出世間の乗をすべて収めることを明かそうとするので、二乗の方便に対して仏乗が真実であることを明かす。それゆえ文に「ただこの一つの事だけが真実で、その他の二つは真実ではない」とある。ゆえに一乗は三乗の中の一乗であることを明かすのである。

仏乗の中について、また真〔身〕と応〔身〕とを展開する。昔、二乗の人のために仏の方便身を説くので、仏乗は方便身である。つまり、今の教えには仏身が真実であることを明かすので、真実の乗は方便の仏に異なる。たとえば師子座の長者が破れ垢じみた衣を着た長者と異なるようなものである。今の教えと昔の教えとの二つの教えに焦点をあわせて、仏に権と実との相違があることを明かすので、このため一乗は三乗の中の一乗ではないのである。

問う。何の義を以ての故に一乗は是れ三乗の中の仏乗なりと明かし、復た何の義を以て一乗は是れ三乗の中の仏乗に非ずと明かすや。

答う。三乗は出世の乗を摂し尽くすことを明かさんと欲するが故に、二乗の方便に対して、仏乗は是れ真実なりと明かす。故に文に云わく、「唯だ此の一事のみ実にして、余の二は則ち真に非ず」(1)と。一乗は是

れ三乗の中の一なりと明かす所以なり。
仏乗の中に就いて復た真と応とを開く。昔は二乗の人の為めに、仏の方便身を説く。故に仏乗は是れ方便身なり。即ち今の教に、仏身は是れ真実なりと明かすを以ての故に、真実の乗は方便の仏に異なる。師子座の長者(2)は弊垢の衣を著る長者に異なるが如し。今昔の両教に約して、仏に権実の不同有りと明かすを以て、是の故に一乗は三乗の中の一に非ざるなり。

（1）一八五頁注（4）参照。（2）『法華経』信解品、「遥見其父踞師子床」（大正九・一六下）を参照。

上に述べた二つの立場の存立する理由が問われている。第一の立場は、三乗が出世間の乗をすべて包含するという立場を取るので、三乗の中の声聞乗・縁覚乗の二乗が方便で、仏乗が真実とされる。この仏乗は『法華経』の仏乗と一致するので、『法華経』の仏乗は三乗の中に存在すると言われる。これに対して第二の立場は、仏身を真身と応身に分ける。昔の仏乗は、二乗の人のために説かれた教えであり、その仏は方便身である応身を意味し、『法華経』に説かれる仏乗の仏は真実身を意味するから、両者は異なるとされるのである。『法華経』の後分が身の方便を開き身の真実を示すという吉蔵の捉え方はこれまで何度も出た通りである。

(四) 二つの立場の調和

質問。この経の始末に、ある場合は「仏は方便力によって、三乗の教えを示す」とあるので、三乗はいずれも方便である。さらにまた「ただこの一つの事だけが真実で、その他の二つは真実ではない」

とある。これは二乗が方便である。二つの文は相違している。何によって融和的解釈を施すのか。

解答。この二つの文はやはり一つの意味であって、相違はないのである。「一仏乗について巧みな手段によって三と説く」とあり、次に「一乗は真実であり、二乗は方便である」とある。たとえば人の手のなかに本当は一つの菓があるのに、方便によって三つの菓があると言うようなものである。順序正しく考え論じると、一つの菓が真実で、二つが方便である。それゆえ三と説くことも、二と説くこともどちらも方便である。やはり一つの意味であって、相違しないのである。

質問。三乗を集めて一乗に帰着させるのか、二乗を集めて一乗に帰着させるのか。

解答。これもまたやはり一つの意味である。『大智度論』には「一仏乗について、三つの部分に開く」とある。たとえば一斗の米を三つの集まりに分ける。また三つの集まりを合わせて一つの集まりにすることもできる。また二つの集まりを集めて一つの集まりに帰着させることができる。三を集めることと二を集めることとはやはり一つの意味で、相違しないのである。

問う。此の経の中の始末に、或は「仏は方便力を以て、示すに三乗教を以てす」(1)と言えば、則ち三乗は並びに是れ方便なり。又た云わく、「唯だ此の一事のみ実にして、余の二は則ち真に非ず」(2)と。是れ則ち二は方便なり。両文相違す。何を以て通会(つうえ)するや。

答う。此の二文は猶お是れ一義にして相違無きなり。「一仏乗に於て方便もて三を説く」(3)と。次に云わく、「一乗は是れ真実にして二乗は是れ方便なり」(4)と。人の手の内に実に一菓のみ有るも、方便もて三菓有りと言うが如し。次第に考え論ずれば、一菓は是れ実にして、二は是れ方便なり。故に三と説き、二と説くも、並びに是れ方便なり。猶お是れ一義にして相違せざるなり。

問う。三を会して一に帰すと為すや、二を会して一に帰すと為すや。

答う。此れも亦(5)た猶お是れ一義なり。智度論に云わく、「一仏乗に於て開いて三分と為す」(6)と。人の、一斗の米を分かちて三聚と為すが如し。亦た三聚を合して一聚と為すことを得。亦た二聚を会して一聚に帰すことを得。三を会するも二を会するも猶お是れ一義にして、相違せざるなり。

(1)『法華経』方便品、「仏以方便力　示以三乗教」(大正九・六上)を参照。(2)一八五頁注(4)参照。(3)『法華経』方便品、「諸仏以方便力、於一仏乗方便説三」(大正九・七中)を参照。(4)このままの文は『法華経』にないので、引用の形を取っているが、実際には吉蔵の解釈の文であると考えられる。その典拠としては「唯此一事実　余二則非真」(大正九・八上)などが挙げられる。(5)底本の「且」を甲本によって「亦」に改める。(6)『大智度論』巻第十、「我当於一法中作三分。分為三乗以度衆生」(大正二五・一三二中)を参照。

『法華経』のなかには三乗が方便であるとする経文と、二乗が方便であるとする経文とがあるが、両者の相違について疑問が提示されている。吉蔵の解答は、仏乗だけが真実で、他の二乗が方便であるという大前提に立って、次のような譬喩を説いている。ある人が手のなかに一つの果実だけを持っているとする。これを仮りにAと名づける。この人が他の人に「私の手のなかにはA、B、Cの三つの果実がある」と嘘を言ったとしよう。これに対して真実を打ち明ける場合、「B、Cの二つの果実が架空のものである」と言うことも可能な表現であり、「A、B、Cの三つの果実があると言ったことは嘘でした」と言うことも可能な表現である。前者が「二乗が方便である」という命題に相当し、

後者が「三乗が方便である」という命題に相当する。以上が吉蔵の言いたい趣旨であるが、より厳密に言うと、後者は「三乗が方便である」のではなく、「三乗が実在すると言うことが方便である」と言わなければならないと思われる。

次に、上に三乗と一乗との関係について十句が明かされた。第二句に「会三帰一」とあったが、これと「会二帰一」とは相違するかどうかが問われている。これについても、吉蔵は次のような譬喩によって同義であると答えている。一斗の米をA、B、Cに三分するとしよう。これを再びまとめて一斗の米にする場合、「A、B、Cの三つのグループを合わせて一斗にする」ことも可能であるし、たとえば「B、Cの二つのグループをAのグループに合わせて一斗の米にする」ことも可能である。前者が「会三帰一」に相当し、後者が「会二帰一」に相当する。

第七章　『法華経』の偉大な救済力——功用門

一　『法華経』の三つの特色と十種の不可思議

第七に、〔『法華経』の救済の〕働きを明かす門。

質問。なぜ〔『法華経』を〕受持・読・誦・書写・解説・供養・恭敬・尊重・讃歎すると、〔仏道の〕障害となる煩悩が内に消え、めでたい瑞相が外に生じるのか。

解答。昔、天竺の僧弼(そうひつ)法師がいて「この経には三つの意義があるから優れている。第一に、多くの経は三乗を滅して一乗とはしない。この経だけが三乗を滅する。第二に、〔『法華経』を〕持つ者は実際に六根清浄を獲得する。第三に、普賢などの菩薩たちが自身で六牙の白象に乗ってやって来て、人を守護し法を弘める」と言った。それゆえ〔仏道の〕障害となる煩悩が内に消え、めでたい瑞相が外に生じる。今、明かすと、この三つの事があるだけではなく、この経は多くの経の真実の本質である。仏たちの秘密の蔵であり、大乗・小乗〔の対立〕を融解し、今昔〔の教え〕を包み込み、趣旨は深遠

で、〔あらゆる言語表現を網羅する〕四句の外に越え出ており、すばらしい十の事があって多くの経を越え出ている。

第七に功用を明かす門。

問う。何が故に受持・読・誦・書写・解説・供養・恭敬・尊重・讃歎すれば、障累内に消え、祥瑞外に発するや。

答う。昔、天竺の僧弼法師(1)有りて云わく、「此の経は三義有るが故に勝れたり。一には衆経は三を泯じて一と為さず。此の経は独り三を泯ず。二には持つ者は現に六根清浄を得。三には普賢等の諸菩薩は親しく六牙の白象に乗って来たり、人を護り法を通ず」(2)と。故に障累内に消え、祥瑞外に発す。今、明かす。止(3)だ此の三事有るのみならず、此の経は是れ衆経の実の体なり。諸仏の秘密の蔵にして、大小を融釈し、今昔を該羅し、理致淵遠にして、四句の表に超え、十事の奇特有りて衆経の外に出ず。

(1) 僧弼については『高僧伝』巻第七に伝記が出ている(大正五〇・三六九上―中)が、「本呉人」とあり、天竺出身とはされていない。(2) 出典未詳。(3) 底本の「正」を甲本によって「止」に改める。

『法華経』の衆生を救済する偉大な働きについて論じる章である。天竺の僧弼の発言として、『法華経』の三つの特色を挙げ、それゆえに『法華経』が優れているという議論を紹介している。第一の特色は方便品に説かれる三乗方便・一乗真実の思想である。第二の特色は法師功徳品第十九に説かれるように、『法華経』の信仰者は六根清浄の功徳が得られるというものである。眼・耳・鼻・舌・身・

意の六根は人間の感覚機能、知覚機能を六種に整理したものであり、人間はこの六根によって外界の事象を認識するとともに、それに執著して悩み苦しむのである。この六根の外界に対する執著を断ち切って清らかな状態になることを六根清浄というのである。第三の特色は普賢菩薩勧発品第二十八に説かれるように、普賢菩薩が六牙の白象に乗って『法華経』を信仰する者を守護してくれるというものである。

これに対して、吉蔵は『法華経』の偉大さは上の三事にとどまるものではなく、以下に述べるような十種の不可思議な事がらを備えている点にあることを指摘している。この十種の不可思議については、『法華玄論』巻第一「弘経方法」の七項のなかの第七項「次に弘むる所の経を明かす」(大正三四・三六四下—三六五上を参照)にも出ている。

二　十種の不可思議

(一)　化主不可思議

十の事というのは、第一に、教化する主(仏)が不可思議である。その他の経はある場合は釈迦が自ら説き、ある場合は四仏がともに談じる。『法華経』のようなものにいたっては、十方の分身仏がみな説法の集会に来、三世の仏が同じく霊鷲山に行く。そこで文には「一々の方向の四百万億那由他の国土に、仏・如来たちがそのなかにくまなく満ちる。このように十方の仏たちはみなやって来て集まり、八方に坐る」とある。これは現在の仏が集まることを意味する。多宝仏が涌現するのは、過去

の仏が集まることを明かす。現在には十方の仏がいて、過去はただ多宝仏だけを明かすのは、『法華論』に「これは簡略なものによって詳しいものを収め、一仏の働きは過去のすべての仏の働きをすべて収めることを明かす」とある。つまり、過去と現在とについて簡略なものと詳しいものとが交互に現われる。偉大な菩薩たちがあらゆる所から霊鷲山に集まるのは、未来の仏が集まることを意味する。それで、三世の仏が同じく霊鷲山に行く。大乗・小乗の多くの経にはまだこのように盛んに集まることはない。教化する主が不可思議であることをいうのである。

十事と言うは、一には化主不可思議なり。余経は或は釈迦自ら説き、或は四仏(1)共に談ず。法花の如きに至りては、十方の分身倶に法会(ほうえ)に来り、三世の等覚(2)同じく鷲山に赴く。是を以て文に云わく、「一一の方の四百万億那由他の国土に、諸仏如来は其の中に遍満す。是くの如く十方の諸仏は皆な悉く来集して、八方に坐す」(3)と。此れは現在の仏集まるを謂う。多宝仏の踊現は、過去の仏集まるを謂う。現在には十方の仏有り。過去には但だ多宝を明かすのみなるは、法花論に云わく、「此れは略を以て広を摂す。一仏の用は総じて過去の一切の仏の用を摂するを明かす」(4)と。則ち過去(5)・現在と、広略互いに現わる。諸の大菩薩、普く鷲山に会するは、当来の仏集まるを謂う。以て三世の等覚は同じく鷲山に赴く。大小の諸経には、未だ斯くの如きの盛集有らず。化主不可思議を謂うなり。

(1)『合部金光明経』巻第一、寿量品、「於蓮華上有四如来。東方名阿閦　南方名宝相　西方無量寿　北方微妙声　是四如来自然而坐師子座上、放大光明、……」(大正一六・三六〇中)を参照すると、東南西北の四仏をいう。(2)仏のこと。『大智度論』巻第十、「諸仏等故名為等覚」(大正二五・一二八上)を参照。

(3)『法華経』見宝塔品、「如是次第十方諸仏、皆悉来集坐於八方。爾時一一方四百万億那由他国土、諸仏如来遍満其中」(大正九・三三中)を参照。(4)『法華論』巻下、「略者、示現多宝仏身一体摂取一切諸仏真法身故」(大正二六・九下)を参照。(5)底本の「与現在」を甲本によって「与過去現在」に改める。

第一は、『法華経』の会座に三世十方の諸仏が集まって来る点が他の経典に比べて優れていることを指摘したものである。まず、見宝塔品には、宝塔の扉を開けて多宝如来の仏身を見るための条件として、十方(四方・四維・上下を合わせたもの)に散らばっている釈尊の分身仏を一つの場所に集合させることが要請される。そこで、釈尊は十方の分身仏を受け入れるために、第一に娑婆世界、第二に八方(四方・四維)のそれぞれ二百万億那由他(那由他は巨大な数量の単位)の世界、第三に同じく八方の二百万億那由他の世界を浄化する。これを「三変土田」(三たび土田を変える。三回にわたって国土を浄化すること)という。結論的には本文に引用されているように、十方の分身仏が八方の四百万億那由他の国土に満ちることになるのである。これを吉蔵は現在仏の集合と捉えており、多宝如来の出現を過去仏の集合と考えている。多宝如来は過去に涅槃に入った仏だからである。さらに、菩薩は将来仏になるべき存在であるから、菩薩の集合を未来仏の集合と捉えているのである。そこで、三世十方の諸仏が『法華経』の会座に集まると言われるのである。

現在仏が十方の膨大な数の分身仏であるのに対し、過去仏が多宝如来の一仏であることに関しては、『法華論』によって、多宝如来の一仏に一切の仏を包含すると答えている。

(二) 徒衆不可思議

第二に、弟子たちが不可思議である。八方の世界の一々の方向の四百万億那由他の国土において、仏たちがそれぞれ侍者を率い、さらにまた下方の千世界を微塵にした数と等しいほど多くの数の菩薩たちが地から涌き出て虚空にくまなく満ち、乃至、沙竭龍宮の不可思議な大士が霊鷲山に雲のように集まる。〔最初の説法の地である〕鹿野苑で道を受ける人々、〔涅槃に入る地である〕鶴樹で経を聞く賓客がいても、またまだこのように盛んに集まることはないのである。これが弟子たちが不可思議であるということである。

二には徒衆不可思議なり。八方世界の一一の方の四百万億那由他の国土に諸仏は各侍者を将い(1)、又た下方の千世界の微塵数の菩薩は地從り涌出して虚空に遍満し(2)、乃至、沙竭龍宮の不可思議の大士は霊鷲山に雲集す(3)。復た鹿薗に道を稟くる衆、鵠樹(4)に経を聞く賓ありと雖も、亦た未だ斯くの如きの盛集(5)有らざるなり。是れを徒衆不可思議と謂うなり。

(1)『法華経』見宝塔品、「是時諸仏各将一大菩薩、以為侍者」(大正九・三三上)を参照。(2)『法華経』従地涌出品、「仏説是時、娑婆世界三千大千国土地皆震裂、而於其中有無量千万億菩薩摩訶薩同時涌出。是諸菩薩身皆金色、三十二相無量光明。先尽在此娑婆世界之下此界虚空中住」(同前・三九下―四〇上)、同上、如来神力品、「爾時千世界微塵等菩薩摩訶薩従地涌出者、皆於仏前一心合掌、……」(同前・五一下)を参照。

(3)『法華経』提婆達多品、「爾時文殊師利坐千葉蓮華大如車輪、倶来菩薩亦坐宝蓮華、従大海沙竭羅龍宮

自然涌出、住虚空中詣霊鷲山、……」（同前・三五上）を参照。（4）鵠は鳥の名で、くぐい（白鳥）を指すが、また、鶴に作る場合もある。『集韻』に「鶴、鳥名。或作鵠」とある。ここでは、鵠樹は鶴林と同じ意味で、釈尊が涅槃に入った地、クシナガラの沙羅樹林を指す。『南本涅槃経』巻第一、序品、「爾時拘尸那城沙羅樹林、其林変白猶如白鶴」（大正一二・六〇八下）を参照。（5）底本の「盛集之」を甲本によって「盛集」に改める。

第二は、『法華経』を聴聞するために弟子たちが大勢集まって来る点を指摘したものである。例として、第一に、化主不可思議においても引用されていた見宝塔品の内容が挙げられている。十方の分身仏がそれぞれ一人の侍者を引き連れて娑婆世界にやって来、釈尊が浄化した八方の四百万億那由他の国土に満ち溢れる。第二に、従地涌出品において、大地を割って娑婆世界の下方の虚空に住していた千世界微塵数（千の世界を微塵＝目に見える最小の物質に砕いたときの微塵の数を意味する）の菩薩が出現することを挙げている。第三に、提婆達多品において、文殊菩薩が沙竭羅龍宮（サーガラ龍王の宮殿）の菩薩たちとともに霊鷲山に集合することを挙げている。

㈢　国土不可思議

第三に、国土が不可思議である。霊妙な塔（＝多宝如来の仏塔）が涌き出るとき、くまなく分身仏を集め、三たび八方〔の国土〕を変化させてすべて浄土とする。乃至、神力品には「そのとき十方の世界は一つの仏土のように障害なくどこまでも通じる」とある。〔最初の説法の地である〕仙人苑（＝鹿

野苑）のようなものにいたっては、〔場所のすばらしさにおいて〕これに比べようもなく、〔涅槃に入る地である〕力士河のほとりもこれに比べればやはりほど遠い。これが場所が不可思議であるということである。

三には国土不可思議なり。霊塔踊現するに、普く分身を集め、三たび八方を変じて同じく浄土と為す。乃至、神力品に云わく、「時に十方の世界は通達無礙なること、一仏土の如し」(1)と。仙人苑の内の如きに至りては、此れに匹ぶれば太だ遙かにして、力士河の辺(2)も斯れに方ぶれば又た遠し。是れを処所不可思議と為すなり。

（1）『法華経』如来神力品、「于時十方世界通達無礙、如一仏土」（大正九・五二上）を参照。（2）釈尊が涅槃に入った地、クシナガラを、そこに住むマッラ（Malla. 力士）族にちなんで力士生地と呼ぶ。そのクシナガラの北方にあるアジラヴァティー河のほとりの沙羅樹の林で、釈尊は涅槃に入った。『南本涅槃経』巻第一、序品、「如是我聞。一時仏在拘尸城力士生地阿夷羅跋提河辺沙羅双樹間」（大正一二・六〇五上）を参照。

第三は、『法華経』の説かれる場所が優れたものであることを指摘したものである。見宝塔品において、説法の場所が虚空に移されるが、そのとき十方の分身仏を迎えるために、釈尊は三変土田を行ない、八方の四百万億那由他の国土をひと続きの一仏国土のようにする。引用されている如来神力品の記述もそのことを指したものである。このように、見宝塔品以降の説法場所がすばらしいことを指

摘したのである。

㈣　教門不可思議

第四に、教門が不可思議である。たとえば『大方広仏華厳経』の偈は全部で十万偈あり、『大品般若経』の〔偈の〕数も同様である。このような経ですら多いとする。大通智勝仏の説くものにいたっては恒河沙の偈があり、威音王仏の明かすものは二十千万億那由他の偈がある。その文が多いことを明らかにする理由は、その義が広大であることを示そうと心に思うからである。これが教門が不可思議であるということである。

第四には教門不可思議なり。方広花厳の如きは凡そ十万偈にして、摩訶波若の数も亦た同じく然り(1)。此くの如き等の経は尚お以て多しと為す。大通智勝の説く所の如きに至りては恒河沙の偈(2)にして、威音王仏の明かす所は二十千万億那由他の偈(3)なり。其の文多しと辨ずる所以は、意に其の義広きことを顕わさんと欲す。是れを教門不可思議と謂うなり。

(1)『大智度論』巻第百、「大般若品有十万偈。……又有不可思議解脱経十万偈。諸仏本起経、宝雲経、大雲経、法雲経各各十万偈」(大正二五・七五六上―中)を参照。文中の不可思議解脱経が『華厳経』を指す。(2)『法華経』化城喩品、「説是法華経　如恒河沙偈」(大正九・二六下)を参照。(3)『法華経』常不軽菩薩品、「是比丘臨欲終時、於虚空中、具聞威音王仏先所説法華経二十千万億偈、悉能受持」(同前・五一上)を参照。

『法華経』化城喩品に明かされる大通智勝仏の説く『法華経』は、その偈の数が恒河沙（ガンジス河の砂の数ほど多い）であり、常不軽菩薩品に明かされる威音王仏の説く『法華経』は偈の数が二十千万億那由他と言われる。『法華経』は鳩摩羅什が訳したものだけを指すのではなく、『法華経』自身のなかに、日月灯明仏が説いた『法華経』、大通智勝仏が説いた『法華経』、威音王仏が説いた『法華経』などが出る。それらの『法華経』の偈が膨大な量であることは、『法華経』に明かされる教えが広大無辺であることを示すものであり、これを教門不可思議というのである。

(五) 時節不可思議

第五に、〔『法華経』を説く〕時間が不可思議である。日月灯明仏はこの経を六十小劫の間説き、大通智勝仏は八千劫の間、妙光菩薩は八十小劫の間、十六沙弥は八万四千劫の間説く。釈迦仏の時には〔大地から〕涌出した大士が〔釈迦仏に〕ご挨拶する時間が五十小劫であり、経を説く時間は当然計算することができないのである。経を説く時間が長いことを明らかにする理由は、また文が多く義が広大であることを示すためである。これが時節が不可思議であるということである。

第五には時節不可思議なり。灯明仏は此の経を説くこと六十小劫(1)、大通仏の説く所は八千劫(2)、妙光菩薩は八十小劫(3)、十六沙弥は八万四千劫(4)なり。釈迦仏の時、踊出する大士、問訊（もんじん）するの間は五十小劫(5)にして、経を説くの時は当に量（はか）る可からざるなり。経を説く時長きを辨ずる所以は、亦た文多く義広きことを顕わさんが為めなり。是れを時節不可思議と謂うなり。

（1）『法華経』序品、「是時日月灯明仏従三昧起、因妙光菩薩説大乗経名妙法蓮華教菩薩法仏所護念。六十小劫不起于座」（大正九・四上）を参照。（2）『法華経』化城喩品、「仏説是経、於八千劫未曾休廃」（同前・二五中）を参照。（3）『法華経』序品、「妙光菩薩持妙法蓮華経、満八十小劫為人演説」（同前・四中）を参照。（4）『法華経』化城喩品、「是時十六菩薩沙弥知仏入室寂然禅定、各昇法座、亦於八万四千劫為四部衆、広説分別妙法華経」（同前・二五中）を参照。（5）『法華経』従地涌出品、「是諸菩薩摩訶薩従初涌出、以初菩薩種種讃法而讃於仏。如是時間経五十小劫」（同前・四〇上）を参照。

『法華経』を説く時間が大変長いことを指摘したものである。これは『法華経』の明かす内容が非常に豊かであることを意味している。

㈥　神力不可思議

第六には、神力が不可思議である。『般若経』を開示しようとする時は、釈迦だけが霊妙な瑞相を現わし、金の鼓を震わせようとする場合は、四人の尊い人（＝仏）がともにめでたい瑞相を外に現わすが、この経において十方の分身仏がともに七種の神力をまるまる百千歳の間現わし、その後これを収めるのにはまだおよばない。これが神力が不可思議であるということである。

第六には神力不可思議なり。将に波若を開かんとする時、釈迦は独り霊祥を出現し(1)、金鼓を震わさんと欲するに四尊共に嘉瑞を呈する(2)も、未だ斯の経に十方の分身、共に七種の神力を現わし、百千歳を満たして、然る後に之れを摂する(3)には若かず。是れを神力不可思議と為すなり。

(1)『大品般若経』巻第一、序品、「是時世尊従三昧安詳而起、以天眼観視世界、挙身微笑、従足下千輻相輪中、放六百万億光明、……」(大正八・二一七中)を参照。(2)『合部金光明経』巻第二、懺悔品、「爾時信相菩薩即於其夜夢見金鼓其状姝大」(大正一六・三六五中)を参照。四尊は、序品、「東方名阿閦　南方名宝相　西方無量寿　北方微妙声」(大正一六・三六〇中)を参照。(3)『法華経』如来神力品、「釈迦牟尼仏及宝樹下諸仏現神力時、満百千歳、然後還摂舌相」(大正九・五一下)を参照。七種の神力は未詳。あるいは「七」は「五」の誤りかもしれない。『法華義疏』巻第十一には「第二正明現神力。中凡現五種神力」(大正三四・六一八中)とある。五種の神力は、広長舌を出すこと、放光、謦咳、弾指、動地である。

『法華経』において、十方の分身仏がまるまる百千(100×1000)歳の長い間、七(五)種の神力を示現する点が他の経典の神力よりも優れていることを指摘したものである。

(七) 利益不可思議

第七に、利益が不可思議である。分別功徳品に、経を聞いて十二種の利益を得ることを明かすようなものである。始めは無量恒河沙の菩薩が無生法忍を悟ることから、終わりは八世界の微塵の数に等しい衆生が菩提心を生じるまでである。調達(じょうたつ)・薬王・妙音・観音・陀羅尼・妙荘厳王本事・普賢勧発の〔品の〕ようなものである。総じて八品における得道者を述べようとすれば、詳しく述べることはできない。利益が不可思議であることをいう。

第七には利益不可思議なり。分別功徳品に、経を聞いて十二種の利益を得と明かすが如し。始め、無量恒

沙の菩薩、無生忍を悟る自り、終わり、則ち八(1)世界の微塵数の衆生、菩提心を発す(2)。調達(3)・薬王・妙音・観音・陀羅尼・妙荘厳王本事・普賢勧発の如し。総じて八品の得道の者を陳ぶるに、具さに陳ぶ可からず。利益不可思議と謂うなり。

(1) 底本の「八方」を『法華経』の本文によって「八」に改める。(2)『法華経』分別功徳品、「我説是如来寿命長遠時、六百八十万億那由他恒河沙衆生得無生法忍。……復有八世界微塵数衆生皆発阿耨多羅三藐三菩提心」(大正九・四四上)を参照。(3) 提婆達多のこと。

『法華経』の利益が偉大であることを指摘したものである。具体的には、如来寿量品に説かれる仏寿の長遠を聞いた衆生の利益が分別功徳品に十二段階に分けて示されていることを例として挙げている。また、分別功徳品第十七と提婆達多品第十二と薬王菩薩本事品第二十三から普賢菩薩勧発品第二十八までの六品とを合わせた八品において得道(悟りを得ること)したものについて、完全には述べることができないほど数が多いのは、やはり『法華経』の利益の大きさを物語るものとする。

(八)　功徳不可思議

第八に、功徳が不可思議である。初めから後まで、法を讃え人を褒める功徳は無量である。随喜品に説く通りである。五十番目の人が一偈を聞いて随喜し、次の人に教える功徳は、四百億万阿僧祇の世界の六道の衆生にすべての楽しむ道具を布施することや、阿羅漢果を得させることよりも優れてい

る。これが功徳が不可思議であるということである。

第八には功徳不可思議なり。初め従り後に至るまで、法を嘆じ人を美むる功徳無量なり。随喜品に説くが如し。第五十の人、一偈を聞いて随喜し転教するは、四百億万阿僧祇の世界の六趣の衆生に一切の楽具を施し、及び羅漢果を得しむるより勝れたり(1)。是れを功徳不可思議と為すなり。

(1)『法華経』随喜功徳品、「是人以一切楽具施於四百万億阿僧祇世界六趣衆生、又令得阿羅漢果、所得功徳、不如是第五十人聞法華経一偈随喜功徳、百分千分百千万億分、不及其一」(大正九・四六下)を参照。

随喜功徳品に説かれるように、『法華経』を聞いて随喜する功徳が偉大であることを指摘したものである。『法華経』を聞いて随喜した人が、『法華経』を他の人に教える。すると、その聞いた人がまた随喜して他の人に『法華経』を教える。そのようにして次々に『法華経』を教えていき、第五十番目の人が『法華経』を聞いて随喜する功徳は、四百億万(正しくは万億)阿僧祇の世界の六道の衆生に阿羅漢果を得させることよりも優れているのである。いわゆる「五十展転の功徳」である。

(九) 乗権乗実不可思議

第九に、乗権乗実が不可思議であることを明かす。たとえば三蔵などの教えはただ小乗を明らかにするだけで、『般若経』などの経はただ大乗を明かすだけである。『法華経』が真実を説き根本に帰着

させて異なった道を滅ぼし、一乗と三乗との展開・帰着の関係を示し、大乗と小乗の対立を融解させ、羊（＝声聞乗）と鹿（縁覚乗）には車に乗るのを止める煩わしさをなくし、白い牛（仏乗）には直進する働きがあるようにさせるのにはまだおよばない。これが乗権乗実が不可思議であるということである。

> 第九には乗権乗実不可思議を明かす。三蔵等の教の如きは、唯だ小乗を辨ずるのみにして、波若の諸経は、但だ大乗を明かすのみ。未だ法花に実を説き本に帰して異途を泯寂（みんじゃく）し、一三を開会して大小を融釈し、羊・鹿をして駕するを息むる累無く、白牛をして直進の功有らしむるには若（し）かず。是れを乗権乗実不可思議と為すなり。

『法華経』初分に説かれる、乗の方便を開き乗の真実を示すことをいう。

(十)　身権身実不可思議

第十に、身権身実が不可思議である。他の経は、ある場合はただ生身（＝肉身）と法身とだけを明かし、ある場合はただ〔法身・報身・応身または法身・応身・化身の〕三身だけを明らかにする。多宝仏が涌現して、真身（＝法身）が常住で応身が滅することを示し、分身仏が響きが声に応じるように集まって、本身（＝法身）が一つで迹身（＝応身、化身）が多いことを表わし、どちらも仏の短寿が方便であることを明かし長寿が真実であることを示し、古今を残らず包み込むようなものにいたっては、〔衆生の〕感に〔仏が〕応じることは〔凡夫の〕予期しにくいことを悟らせ、〔仏寿が〕長いこと

と短かいこととに対立はないことを知らせ、菩提心の力を堅固で激しいものにさせ、念仏三昧をますます増やさせる。これが第十の身権身実不可思議である。

後の二つの事は、思うに一経の根本中心である。つまり、それで前の八つの事を解釈する。前の八つの不可思議がある理由は、実にこの経が二つの方便をどちらも開き、二つの真実をどちらも示すことによるからである。

> 第十には、身権身実不可思議なり。余経には、或は但だ生と法とのみを明かし、或は直だ三身を辨ずるのみ。多宝踊現して真常・応滅を示し、分身嚮集して本一迹多を表わし、並びに開近顕遠して古今を嚢括するが如きに至りては、応感(1)期し難しと悟り長短無二なりと知らしめ、菩提心力をして堅固猛利にし念仏三昧をして倍復す増益ならしむ。是れを第十の身権身実不可思議と為すなり。
>
> 後の二事は、蓋し是れ一経の大宗なり。即ち以て前の八事を釈す。前の八不可思議有る所以は(2)、良に此の経に具さに二権を開き双べて両実を示すに由るが故なり。

（1）底本の「滅」を底本の対校本の注記によって「感」に改める。「応感」は、衆生が仏を感じる(動かす)のに対して、仏がそれに応じるという意味である。これは仏の境界であって、凡夫には分からないことを「難期」と言ったものであろう。（2）底本の「有」を甲本によって「者」に改める。

『法華経』の後分に説かれる、身の方便を開き身の真実を示すことをいう。ここと関連する記述は第一章・第九節に出るので参照されたい。最後に、第九と第十の不可思議が根本的であり、前の八種

の不可思議もこの二つの不可思議に基づくことが示されている。吉蔵の『法華経』観の中心が乗方便・乗真実と身方便・身真実とにあることがここでも示されているのである。

第八章　『法華経』の弘通——弘経門

一　『法華経』弘通の三種の軌範——総論

第八に、経を弘通する方法について。

質問。如来が世に出現して巧みに人を教化し、四依の菩薩がうまく法を弘通することができることを探究すると、末世の凡夫はどのように経を弘通するのか。

解答。法師品には「仏が涅槃に入った後、もし善男子、善女人がこの経を説こうとするならば、当然落ち着いて三つの方法を踏まえるべきである。第一に如来の部屋に入ること。第二に如来の衣を着ること。第三に如来の座席に坐ること。如来の部屋に入るとは、大いなる慈しみ、大いなる悲しみの心のことである。如来の衣とは、優しく穏やかで辱しめを堪え忍ぶ心のことである。如来の座席とは、すべての存在が空であることである。この三つの方法を備え、そうして後に怠惰でない心で〔比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷の〕四衆のために説法しなさい」とある。仏はすばらしい軌範を示してくれ

ているので、これによるのが適当である。

慈悲には覆い隠す働きがあり、これをたとえると部屋のようである。優しく穏やかで堪え忍ぶことには遮り覆う働きがあり、これをたとえると衣のようである。空という道理はそれで心を落ち着けることができ、これを座席と名づける。

第八に弘経の方法。

問う。如来、出世して善巧みに人を化し、四依の菩薩(1)、妙に能く法を通ずるを尋ぬるに、末世の凡夫は云何んが経を弘むるや。

答う。法師品に云わく、「仏の滅度の後に、若し善男子善女人有りて是の経を説かんと欲すれば、当に三法に安住すべし。一には如来の室に入る。二には如来の衣を著る。三には如来の座に坐す。如来の室に入るとは、大慈大悲の心是れなり。如来の衣とは、柔和忍辱の心是れなり。如来の座とは、一切法の空是れなり。此の三法を具して、然る後に懈怠ならざる心を以て四衆の為めに法を説け」(2)と。仏は妙軌を垂るれば、宜しく之れに依る可し。

慈悲に隠覆の功有り。之れを喩うれば室の如し。柔和忍に障弊の用有り。之れを喩うれば衣の如し。空理は以て心を安んず可し。之れを目づけて座と為す。

(1) 三六頁注(11)参照。十廻向の菩薩・初地から七地の菩薩・八九地の菩薩・十地の菩薩のこと。(2)『法華経』法師品、「若有善男子善女人如来滅後欲為四衆説是法華経者、云何応説。是善男子善女人入如来室、著如来衣、坐如来座。爾乃応為四衆広説斯経。如来室者、一切衆生中大慈悲心是也。如来衣者、柔和忍辱心是。如来座者、一切法空是。安住是中、然後以不懈怠心、為諸菩薩及四衆、広説是法華経」(大正九・三一

下）を参照。

本章は、『法華玄論』巻第一「弘経方法」の七項のなかの第一項「初めに法師の義を釈す」（大正三四・三六一上—三六二上を参照）と密接な関係を持っている。

ここでは、法師品に基づいて、末世の凡夫が如来の滅後においてどのようなことに注意して『法華経』を弘通すればよいかについて述べている。法師品には、如来の室に入り、如来の衣を着、如来の座に坐すことが明かされ、また、それぞれ慈悲の心、柔和忍辱の心、一切法の空を意味することが示されている。この法師品の文における室・衣・座と慈悲心・柔和忍辱心・一切法空との対応関係について、吉蔵はその理由を本文のように考えている。

慈悲心は大乗仏教において最も強調されるもので、すべての衆生を救済しようとする思いやりの心である。柔和忍辱心は、経を弘通するに当たって、さまざまな困難が予想されるが、それらをすべて堪え忍ぶことである。忍辱は六波羅蜜のなかにも含まれている。一切法空は、すべての存在には固定的実体がないということである。実践的には、現に執著している対象に固定的実体のないことを認識して、その執著から自己を解放することを意味する。これらの三つを身につけて、はじめて如来の滅後において『法華経』を弘通することができるのである。

この三門を考察すると、順序をなしている。大いなる悲しみによって苦を抜き、大いなる慈しみによって楽を与える。思うに悟りを植えつける大きな原因であり、道を弘める本心である。妙法を説こ

うとすれば、前にこの心を確立するのが適当である。このため第一に如来の部屋に入ることを明かす。極悪の世において究極的な善の道を弘めようとする以上、きっと障害が多い。このためこれを堪え忍ぶのが適当である。このため第二に如来の衣を着ることを明かす。

慈悲が外に対して覆い、穏やかで堪え忍ぶ心が内に落ち着くけれども、もし空の観察が障害なく明らかでなければ、〔慈悲と柔和忍辱の〕二つの行は成立しない。何によって衆生を悟らせるのか。このため第三に如来の座席に坐ることを明らかにする。

内に三つの心を備え、外に熱心に説法すれば、道はすべて盛んになり、人はすべて利益を受ける。それゆえ落ち着いて三つの方法を踏まえ、『法華経』を弘めさせる。

此の三門を詳らかにすれば、則ち次第を為す。大悲もて苦を抜き、大慈もて楽を与う(1)。蓋し是れ覚を種うるの洪因、道を弘むるの本意なり。妙法を説かんと欲すれば、宜しく前に此の心を建つべし。是の故に第一に如来の室に入ることを明かす。

既に極悪の世に於て窮善の道を弘めんと欲すれば、必ず留難多し。宜しく応に之れを忍ぶべし。是の故に第二に如来の衣を著ることを明かす。

復た慈悲外に覆い、和忍内に安んずと雖も、若し空観虚明すること無くば、則ち二行成ぜず。何に由りて物を悟らすや。是の故に如来の座に坐することを辨ず。

内に三心を備え、外に説法に懃むれば、則ち道、隆んならざること無く、人、利せざること無し。故に三法に安住して法花経を弘めしむ。

(1)『大智度論』巻第二十七、「大慈与一切衆生楽、大悲抜一切衆生苦」(大正二五・二五六中)を参照。

慈悲心と忍辱心と空の観察とは、この順序に確立するべきことが示されている。慈悲とは、衆生の苦を抜き楽を与えることで、『法華経』を説く前にこの慈悲心が前もってなくてはならない。次に、慈悲心によって『法華経』を弘通しようとすれば、当然困難、障害が襲ってくるので、これを忍耐する忍辱心を確立しなければならない。このように、二つの心が確立しても、空の観察が実現しなければ、慈悲は対象に対する愛着に堕し、忍辱心は自己犠牲のヒロイズムになりかねない。すべてが空であると正しく認識しなければ、真実の慈悲、真実の忍辱は実現しないのである。そこで第三に空の観察が必要になるのである。

二『法華経』弘通の三種の軌範——各論

㈠ 如来の室に入る——慈悲心

質問。なぜ慈悲を生じることを如来の部屋に入ると名づけるのか。

解答。譬喩品には「私もまた同様である。多くの聖人のなかの尊い存在で、世間の父である。すべての衆生はみな私の子供である」とあるので、この経は父子の道を明かしていることが分かる。父には楽があり苦がなく、子には苦があり楽がない。今、大いなる悲しみによって子供の苦を抜き、大いなる慈しみによって子供の楽を与え、すべての衆生が残らずみな成仏するようにさせるので、『法華経』を説く。

末世の法師は仏の代わりに経を弘通する以上、また当然仏の行を学ぶべきである。このため慈悲を

如来の部屋と名づける。もし自己を肥やし養うこと、名誉、他の勢力に勝ることのために〔『法華経』を〕講説するならば、苦を抜き楽を与えることをせず、父子の情け深い心に背き、仏乗の道を弘通するるのではないのである。

問う。何が故に慈悲を起こすを如来の室に入ると名づくるや。

答う。譬喩品に云わく、「我れも亦た是くの如し。衆聖の中の尊、世間の父なり。一切衆生は皆な是れ吾が子なり」(1)と。則ち知る、此の経は父子(2)の道を明かす。父は則ち楽有り苦無く、子は則ち苦有り楽無し。今、大悲もて子の苦を抜き、大慈もて子の楽を与えて、一切衆生をして普く皆な成仏せしむるが故に、法花経を説く。

末世の法師、既に仏に代わりて経を弘むれば、亦た宜しく仏の行を学ぶべし。是の故に、慈悲を如来の室と名づく。若し利養・名聞・他の勢力に勝つことの為めに、而も講説せば、則ち苦を抜き楽を与えず、父子の恩情に乖き、仏乗の道を弘むるには非ざるなり。

(1)『法華経』譬喩品、「我亦如是　衆聖中尊　世間之父　一切衆生　皆是吾子」(大正九・一四下)を参照。

(2) 底本の「母」を甲本によって「子」に改める。

譬喩品の文によって仏における慈悲心の重要性を確認し、末世の法師はその仏の代わりに『法華経』を弘通するのであるから、当然、仏の慈悲心を身につけなければならないと主張している。けっして、自己の私腹を肥やすため、自己の名誉のため、他の人に勝とうとするために『法華経』を弘通することがあってはならないのである。

(二)　如来の衣を着る——柔和忍辱心

質問。なぜ優しく穏やかで辱めを堪え忍ぶことを如来の衣と名づけるのか。

解答。たとえば幼い子供がまだ知識がなく、あわせて悪鬼に〔心を〕乱されて、もし父の悪口を言い恥ずかしめるならば、父は哀れみの心を生じ、熱心に治療をして怒りの心を生じないようなものである。この経は父子の道を明かす以上、すべての衆生は観察の力がまだ完成せず、煩悩という鬼に悩まされ、もし仏の悪口を言い恥ずかしめるならば、仏は深く哀れみの心を生じ、『妙法蓮華経』の薬によって熱心にこれを治療し、怒り・恨みの心を生じない。

末世の法師は仏の代わりに経を弘通する以上、また当然仏の穏やかで堪え忍ぶ心を学ぶべきである。もし怒り・恨みの心を生じれば、そのまま仏に背き、仏道を弘通するのではないのである。このため優しく穏やかで堪え忍ぶことを如来の衣と名づける。

問う。何が故に柔和忍辱を如来の衣と名づくるや。

答う。譬えば、稚子(ちし)、未だ知る所有らざれば、兼ねて悪鬼の嬈乱(にょうらん)する所と為り、如(も)し父を毀辱(きにく)すれば、父則ち愍惻(みんそく)を生じ、懃(ねんごろ)に救療(くりょう)を加えて瞋心を起こさざるが如し。此の経は既に父子の道を明かせば、一切衆生の観力未だ成ぜず、煩悩の鬼の嬈乱する所と為り、若し仏を毀辱すれば、仏は深く憐愍を生じ、妙法花の薬を以て懃に之れを救治し、(ママ)慎恨を生ぜず。

末世の法師、既に仏に代わりて経を弘むれば、亦た応に仏の和忍を学ぶべし。若し瞋恨を起こさば、便ち仏と乖き、仏道を弘むるには非ず。是の故に柔和忍を如来の衣と名づく。

未熟で煩悩に悩まされる衆生が、仏に対して悪口を言ったり侮辱しても、仏は慈悲の心によって衆生の救済に勤め、けっして怒りや恨みの心を起こさず、柔和忍辱の心を持つ。末世の法師も、そのような仏の代わりに『法華経』を弘通するのであるから、当然、仏の柔和忍辱心を身につけなければならないと述べている。

質問。法師品には「この『法華経』は、如来が世にあるときでさえなお怨みや嫉妬が多い。まして〔如来が〕涅槃に入った後はなおさらである」とある。なぜこの経を説くとき障害が多いのか。

解答。世間の人は「良い薬は口に苦く、りっぱな言葉は耳に逆らう」と言っている。この経は、五種の乗が異なることに執らわれることを排斥し、唯一の究極という奥深い根本を確立する。それゆえ凡夫を退け、聖者（二乗）を叱り、大乗を排し、小乗を破り、天魔を指して毒虫とし、外道を悪鬼と説き、小乗に執らわれるものを貧しく卑しいものと貶称し、菩薩を学びはじめたばかりの者として挫くので、天魔は聞くことを嫌がり、外道は耳に逆らい、二乗は驚き、菩薩は臆病となる。このような徒は好んで障害をなす。「世間に恨みや嫉妬が多い」という言葉はどうして虚偽であろうか。

さらにまた、すべての衆生は始まりのない昔からずっと多くの場合十悪業を生じる。人天の因のあることは少なく、人天の因を生じることはなお少なく、二乗を求める者はいっそう稀であり、仏道を学ぶ者はますます得がたい。そうである理由は、もし凡夫の見解、聖者（＝二乗）の見解を生ぜず、小乗の心を捨てて、大乗の心を生じ、中道の善根を植えれば、そうして後にはじめて一乗の究極的な教えを聞くことができる。ただし、衆生はみな凡夫と聖者、大乗と小乗という障害があるので、一乗

を説くのを聞いても、信受することができないので、好んで障害をなす。

問う。法師品に云わく、「是の法花経は、如来の在世すら猶お怨嫉多し。況んや滅度の後をや」(1)と。何が故に此の経を説く時、留難多きや。

答う。世人云わく、「良薬口に苦く(2)、美言耳に逆らう」(3)と。此の経は五種の乗の異執を廃し、一極の玄宗を立つ。故に凡を斥け聖を呵し、大を排し小を破す。天魔を指して毒虫(4)と為し、外道を説いて悪鬼(5)と為す。小に執するを貶して貧賤(6)と為し、菩薩を挫いて新学(7)と為す。故に天魔は聞くを悪み、外道は耳に逆らう。二乗は驚愕(8)し、菩薩は怯弱(9)なり。此くの如きの徒は喜びて留難を為す。「世間に怨嫉多し」の言は、豈に虚しかる可けんや。

又た、一切衆生は無始已来、多く十悪業を起こす。小しく人天の因有り、人天の因を起こすこと尚お少なく、二乗を求むる者は転た希にして、仏道を学ぶ者は弥復た得難し。然る所以は、若し凡見と聖見とを起こさず、小心を捨てて大心を発し、中道の善根を種うれば、然る後に始めて一乗の極教を聞くことを得るのみ。但し衆生は皆な凡聖・大小の障有れば、一乗を説くを聞くも、信受すること能わざるが故に、憙んで留難を為す。

(1)『法華経』法師品、「而此経者、如来現在猶多怨嫉。況滅度後」(大正九・三一中)を参照。(2)底本の「口苦」を甲本によって「苦口」に改める。(3)『韓非子』外儲説左上、「夫良薬苦於口、而智者勧而飲之、知其入而已己疾也。忠言払於耳、而明主聴之、知其可以致功也」、『説苑』正諫、「良薬苦於口、利於病。忠言逆於耳、利於行」などを参照。(4)『法華経』譬喩品、「悪鬼毒虫」(大正九・一四中)を参照。(5)同前。(6)『法華経』譬喩品、「貧窮下賤」(同前・一五下)を参照。(7)『法華経』方便品、「新発意菩薩」(同前・六上)を参照。(8)『法華経』信解品、「窮子驚愕」(同前・一六下)を参照。(9)『法華経』

化城喩品、「仏知是心怯弱下劣」（同前・二六上）を参照。

柔和忍辱心が必須なのは、『法華経』の弘通に困難、障害がともなうからであるが、その理由が示されている。『法華経』は人乗・天乗・声聞乗・縁覚乗・仏乗の五乗が絶対的な存在であり、互いに相容れない異なるものであるとする執著を徹底的に批判する。したがって、批判される側のものたちは当然怨みや嫉妬の心で、『法華経』を弘通するものに対して迫害をなすのである。『法華経』の一乗思想の持っている五乗の異に執著する考えへの徹底的な批判を看過してはならない。『法華経』の持っている寛容と排他の両面を見失ってはならないと思う。

㈢　如来の座に坐す――一切法の空を知る

質問。なぜすべての存在が空であることを知ることを如来の座席に坐ると名づけるのか。

解答。究極的な空の観察は、〔慈悲と柔和忍辱の〕二つの行を完成することと、経を弘通する根本中心を明らかにすることのためである。

二つの行を完成するためであるとは、慈悲があるけれども、もし空の観察がなければ、衆生が実体的に存在すると見て、衆生が縁（＝対象）となるので、凡夫の慈と名づける。もし空の観察がなければ、諸法が実体的に存在すると見て法縁（＝存在を構成する要素という対象）となるので、二乗の慈となる。そこですべての存在が空であることを知り、衆生と諸法が実体的に存在すると見ないで、慈を生じれば、無縁（＝対象に制約されない）の慈と名づける。無縁の慈とは、如来の慈を意味する。それゆえ究極

的な空の観察によって慈悲の行を完成する。

もし空の観察がなく忍耐を生じれば、存在の無生の認識を完成しない。また道理の認識でもない。究極的な空の観察があることによって忍耐を生じれば、存在の無生の認識と道理の認識とを完成する。それゆえこの穏やかで堪え忍ぶことは如来の忍耐であって、如来の衣と名づける。

問う。何が故に一切法の空を知るを如来の座に坐すと名づくるや。

答う。畢竟空観(1)は、二行を成じ、及び弘経の大宗を辨ぜんが為めなり。二行を成ぜんが為めなりとは、慈悲有りと雖も、若し空観無くば、則ち衆生有りと見て、衆生、縁と成れば、凡夫の慈と名づく。若し空観無くば、則ち諸法有りと見て、法縁を成ずれば、二乗の慈を成ず。是を以て一切法の空を知りて、衆生及以び諸法有るを見ずして慈を起こさば、無縁の慈と名づく。無縁の慈とは、如来の慈を謂う。故に畢竟空観を以て慈悲の行を成ず。

若し空観無くして忍を起こさば、則ち無生忍(2)を成ぜず。亦た法忍(3)にも非ず。畢竟空観有るを以て忍を起こさば、則ち無生忍、及以び法忍を成ず。故に此の和忍は是れ如来の忍にして、如来の衣と名づく。

（1）『中論』巻第一、観因縁品、「所謂一切法不生不滅不一不異等、畢竟空無所有」（大正三〇・一中）を参照。（2）無生法忍のこと。この場合の忍は認識の意味。存在が不生である道理を認識すること。（3）法忍は法智という四諦の道理を悟るという果に対する因の段階の認識を言う場合があるが、ここでは『大智度論』巻第五に「忍亦二種。衆生忍法忍」（大正二五・九七上）と出るのを参考にすると、存在の不生不滅を認識することで、基本的には無生忍と同義であると考えられる。さらに検討を要する。

本項では、如来の座に坐ること＝一切空の観察の働きとして、第一に前の慈悲と柔和忍辱の二つの行を完成すること、第二に経典を弘通する根本中心を確立することを挙げている。ここの本文は第一についてである。そのなかで初めに空が慈悲を完成する点については、『大智度論』などに出る衆生縁・法縁・無縁の慈悲を論じている。『大智度論』巻第四十には「復た次に慈悲心に三種有り。衆生縁・法縁・無縁なり。凡夫の人は衆生忍なり。声聞辟支仏、及び菩薩は、初め衆生縁、後に法縁なり。諸仏は善く畢竟空を修行するが故に、名づけて無縁と為す」（大正二五・三五〇中）とある。この場合の縁は認識の対象という意味である。衆生縁の慈悲は、救うべき衆生が実体的に存在するという認識に基づいて生じる慈悲で、凡夫の慈悲と規定される。法縁の慈悲は、法＝存在を構成する要素が実体的に存在するという認識に基づいて生じる慈悲で、二乗の人（『大智度論』には菩薩も含まれているが、菩薩も仏に比べれば空の認識が不十分とされるからであろう。吉蔵は二乗と規定している）の慈悲である。凡夫は人空・法空のどちらも知らず、二乗の人は人空を知っているが、法空を知らないという図式がここでも適用されている。もちろん仏はこの二空を正しく認識しているとされる。無縁の慈悲は、認識の対象を持たない＝実体的な存在を認めない＝空の認識に基づいて生じる慈悲のことで、仏の慈悲と規定される。したがって、無縁とは無縁仏という場合の「関係がない」という意味ではなく、「対象を持たない＝対象に制約されない無限定」という意味である。要するに、空の認識に基づいて、はじめて無限定の真実の慈悲が完成できるということが本文の結論である。

次に、空が柔和忍辱を完成する点については、次のようにある。空の認識がなければ、無生忍、法忍を完成できず、空の認識があれば、無生忍、法忍を完成できるとする。無生忍や法忍が存在の不

生不滅を認識するという意味と解釈する。これは空の認識と密接に関係する。というのは、実体を立てる立場では、生・滅、同一・別異などの言葉によって存在を捉えるが、空の立場では、存在が生・滅、同一・別異などの言葉によって捉えることができないことを主張するからである。ここでは、忍辱の忍と、無生忍・法忍の忍とを連関させて、議論をしているようであるが、実際には前者の忍は忍耐の意味で、後者の忍は認識の意味である。

次に、究極的な空の観察が経を弘通する根本中心を完成することを明かすとは、もし空の観察がなければ、三乗を破って一乗に執著し、粗雑な惑（＝煩悩）が消え去っても、微細な染めるもの（＝煩悩）がすぐに生じる。空の観察があることによって、三乗を破るけれども、心が一乗に染められないことを無所得と名づけるのである。

さらにまた、薬草喩品には「究極的な涅槃であり、常に静かに滅している様相であり、最終的に空に帰着する」とある。すぐに空が多くの教えの体（＝本体）であることが分かる。昔、五乗を説くのは、体から用（＝作用）を生じることを意味する。今、五乗を集めて一乗とするのは、用を収めて体に帰着させることである。それゆえ「最終的に空に帰着する」と言う。すぐに空を多くの教えの体とすることが分かる。今、教えを弘通する以上、その体を認識するのが適当である。体を認識するので、その用が認識される。体と用がどちらも備わって、はじめて経を弘通することができるのである。

次に、畢竟空観、弘経の大宗を成ずことを明かさば、若し空観無くば、則ち三を破して一に著し、麁惑（そわく）は

去ると雖も、細染尋いで生ず。空観有るを以て、復た三を破すと雖も、心、一に染まらざるを、無所得と名づくるなり。

又た、薬草喩品に云わく、「究竟の涅槃、常寂の滅相にして、終に空に帰す」(1)と。即ち知る、空を諸法の体と為す。昔、五乗を説くは、体より用を起こすを謂う。今、五を会して一と為せば、則ち用を摂して体に帰す。故に言わく、「終に空に帰す」と。即ち知る、空を以て(2)諸法の体と為す。今既に法を弘むれば、則ち宜しく其の体を識るべし。体を識るが故に、則ち其の用を識る。体と用と具足して、方に経を弘む可きなり。

(1) 一九八頁注(2)参照。(2) 底本の「為諸法之体」を続蔵本・重梓本によって「即知以空為諸法之体」に改める。

ここでは、一切空の観察の第二の働きである経典を弘通する根本中心を確立することについて論じている。もし空の観察がなければ、『法華経』における三乗を破ることを聞いて、すぐに一乗に執著してしまい、空の観察があれば、三乗を破っても、一乗に執著することがないとされる。つまり、吉蔵の立場では、一乗にさえも執著してはならないのである。一乗は三乗と相対的な関係において成立する相対的なものであるから、三乗が無くなれば、一乗もその存立の基盤が失われる。三乗にも一乗にも執らわれないことが、本文に出る「無所得」の立場である。

また、薬草喩品の文を引用して、空を諸法の体=すべての教えの本体とし、一乗と五乗との関係に、体・用(本体と作用)の論理を適用して、一乗から五乗を展開することを体から用を生じること、五乗を集めて一乗に帰着させることを用を収めて体に帰着させることと捉えている。そして、教えの本体

である空とその作用を知って、はじめて『法華経』を弘通することができると結論づけている。

㈣　法師の三事

さらにまた、ただ三法を明かすだけであるのは、そもそも法師となるには、三つの事を備える必要がある。第一には講堂に入る。第二には法服(=出家者の着る衣)を着る。第三には高座に登る。もし慈悲がなければ、講堂に入らない。心が穏やかで堪え忍ぶのでなければ、そのまま法服はない。もし空の観察がなければ、高座に登らない。もしこの三つの事が欠ければ、どうして経を弘通することができようか。法を説くのに、この三つの事を備える以上、受持、読、誦など、乃至、〔行・住・坐・臥の〕四つの礼儀にかなった振舞い、〔身・口・意の〕三種の行為はみなこの三つに落ち着く必要があるのである。

> 又た、但だ三法を明かすのみなるは、夫れ法師と為るに、要ず三事を具す。一には講堂に入る。二には法服を被る。三には高座に登る。若し慈悲無くば、則ち講堂に入らず。心、和忍ならざれば、便ち法服無し。若し空観無くば、則ち高座に登らず。儻し此の三事を闕かば、安んぞ経を弘む可けん。法を説くに既に此の三事を具すれば、受持・読・誦等、乃至、四威儀・三業は皆な須らく此の三に安住すべきなり。

ここでは、法師が説法する場合、講堂に入り、法服を着、高座に登るという三つの具体的な行為がなされること、それらの行為の前提、基盤に、それぞれ慈悲、忍辱、空が必要不可欠であることを明かしている。そして、さらに説法ばかりでなく、法師のあらゆる宗教的活動の基盤にこの慈悲、忍辱、

空がなければならないことを示している。

三　十種の法師

すべてこの〔慈悲・忍辱・空の〕三門を合わせて二つの意義として、十種の法師を成立させる。

悉く此の三門を合して以て二義と為して、十種の法師を成ず。

慈悲・忍辱・空の三つを種々に組み合わせて、十種の法師を示している。法師の持つ十の側面を指摘したものと捉えることができる。順に見ていこう。

(一)　解行法師

第一に、慈悲と忍辱とを行と名づけ、究極的な空を観察することを解と呼ぶ。解行法師という。解があっても行がないもの、行があっても解がないもの、行もなく解もないもの、行もあり解もあるものがいる。前の三は弟子となることができ、後の一がはじめて法師である。

一には慈悲と忍辱とは、之れを名づけて行と為し、畢竟空を観ずるは、之れを秤して解と為す。解行法師と謂う。自ら解有れども行無きもの、行有れども解無きもの、行無く解無きもの、行有り解有るものあり。前の三は弟子と為す可く、後の一は方に是れ法師なり。

慈悲・忍辱＝行、空＝解と規定して、行と解のどちらも備えたものが解行法師である。行と解の有無に関して四句分別しているが、解行法師以外は弟子の立場である。

㈡ 福慧法師

第二に、慈悲と忍辱を福徳とし、空の観察を智慧とする。福慧法師という。このため経には「〔智慧荘厳と福徳荘厳との〕二つの荘厳を備えると、質問することができ、答えることができる」とある。

二には慈と忍とを福徳と為し、空観を智慧と為す。福慧法師と謂う。是の故に経に云わく、「二荘厳を具すれば、能く問い、能く答う」(1)と。

(1)『南本涅槃経』巻第二十五、師子吼菩薩品、「仏言、善男子。善哉善哉。若有人能為法諮啓、則為具足二種荘厳。一者智慧。二者福徳。……汝今具足是二荘厳。是故能問甚深妙義。我亦具足是二荘厳、能答是義」(大正一二・七六七中―下)を参照。

慈悲・忍辱＝福徳、空＝智慧と規定して、福徳と智慧のどちらも備えたものが福慧法師である。福徳は一般的にはすべての善行を意味する。引用されている『涅槃経』によれば、福徳荘厳は六波羅蜜のなかでは前の五に相当し、智慧荘厳は第六の般若波羅蜜に相当する。また、前者が声聞・縁覚・九住(地)の菩薩に相当し、後者が仏・菩薩(第十地)に相当する。また、前者が有為・有漏・無常などと規定され、後者が無為・無漏・常住などと規定されている。

㈢ 難壊法師

第三に、『大品般若経』には「二法に住すると、魔は破壊することができない。第一にはすべての法が空であることを知ることであり、第二にはすべての衆生を捨てないことである」とある。もし衆生が実体的に存在することを見て、諸法が空であることを知らなければ、有の極端に堕落し、魔に破壊される。もし諸法が空であることを知って、衆生を捨てれば、空の極端に堕落し、また魔に破壊される。今、この二法を備えれば、二つの極端を遠く離れて、常に中道を行く。そこで魔は破壊することができず、後世において衆生のために経を弘通することができる。難壊法師という。

三には大品に云わく、「二法に住すれば、魔、壊すること能わず。一には一切法の空を知る。二には一切衆生を捨てず」(1)と。若し衆生有りと見て諸法の空を知らずんば、即ち有の辺に堕して、魔の壊する所と為る。若し諸法の空(2)を知るも、衆生を捨つれば、則ち空の辺に堕して、亦た魔の壊する所と為る。今、此の二法を具すれば、則ち二辺を遠離して常に中道を行く。即ち魔は壊すること能わず、後世に於て物の為めに経を弘むるに堪う。難壊法師と謂う。

(1)『大品般若経』巻第十九、度空品、「菩薩摩訶薩成就二法、魔不能壊。何等為二。観一切法空。不捨一切衆生」(大正八・三六一上)を参照。(2)底本の「諸法」を甲本によって「諸法空」に改める。

『大品般若経』の文を引用して、空を認識し衆生を捨てなければ、魔も破壊することができないと

述べている。その文の解釈として、二つのうちどちらか一方が欠ければ、有の極端、無の極端に堕落し、魔に破壊され、二つをどちらも身につければ中道を基盤として、魔にも破壊されず、末世において『法華経』を弘通することができると示している。衆生を捨てないことは、慈悲だけでなく、忍辱にも相当すると捉えられているのであろう。

㈣　雄勇法師

第四に、『浄名経』には「たとえば怨みを抱く相手に勝って、やっと勇ましいとすることができる。このように合わせて老い・病・死を除くことが菩薩の心である」とある。空の観察を実行することは、いわゆる自行である。慈悲と穏やかで堪え忍ぶこととは、いわゆる化他である。自行と化他とを備えるものを、雄勇（おゆう）法師という。

四には浄名経に云わく、「譬えば怨（あだ）に勝つを乃ち勇と為す可きが如し。是くの如く兼ねて老病死を除く者は、是れ菩薩の心なり」(1)と。空観を修するを以て、所謂る自行なり。慈悲と和忍とは所謂る化他なり。自行と化他とを具するを、雄勇法師と謂う。

（1）『維摩経』巻中、文殊師利問疾品、「譬如勝怨乃可為勇。如是兼除老病死者、菩薩之謂也」（大正一四・五四五上）を参照。

空＝自行、慈悲・忍辱＝化他と規定して、自行と化他とのどちらも備えるものが雄勇法師である。

雄勇は雄々しく勇ましいの意味である。自行は自分のための修行で、化他は他者を利する修行である。

㈤　道行法師

第五に、諸法が空であることを知って凡夫の境地を越え、慈悲と忍辱を備えて〔声聞・縁覚の〕二乗の境地を越える。凡夫の行でもなく、賢人・聖人〔二乗〕の行でもないのが菩薩の行である。道行法師といふのである。

五には諸法の空を知りて凡夫地を越え、慈と忍とを具して二乗の境を越ゆ。凡夫の行にも非ず、賢聖の行にも非ざるは、是れ菩薩の行なり。道行法師と謂うなり。

空を認識して凡夫の境涯を越え、慈悲・忍辱を身につけて二乗の境涯を越え、はじめて菩薩としての実践となる。この菩薩の実践の側面に焦点をあわせて、道行法師というのである。

㈥　誠諦法師

第六に、『大品般若経』には「菩薩は二諦に住して衆生のために説法する」とある。常に慈悲と忍辱を行なえば世諦に住し、究極的な空を知れば第一義〔諦〕に住する。二諦によって衆生のために経を弘通することによって、言う内容が虚偽ではない。誠諦法師という。

六には大品経に云わく、「菩薩は二諦に住して衆生の為めに法を説く」(1)と。常に慈悲と忍とを行ずれば世諦に住し、畢竟空を知れば第一義に住す。二諦に依り物の為めに経を弘むるを以て、則ち言う所虚しからず。誠諦法師と謂う。

(1)『大品般若経』巻第二十五、具足品、「菩薩摩訶薩住二諦中、為衆生説法。世諦第一義諦」(大正八・四〇五上)を参照。

空の認識によって第一義諦に住し、慈悲・忍辱の実践によって世諦に住することができ、この二諦によれば説法内容が真実であるから、これを誠諦法師と呼ぶ。誠諦は真実という意味である。二諦の意味は、『中論』によれば、すべての存在が空であることが第一義諦(パラマールタ・サトゥヤ、paramārtha-satya. 勝義諦)であり、世間の言語習慣に則った正しい言語表現が世諦(サンヴリティ・サトゥヤ、saṃvṛti-satya. 世俗諦)である。諦は真実の意味である。

(七)　無諍法師

第七に、『大智度論』には「四悉檀(しつだん)を理解すると、十二部経、八万四千の法蔵が互いに矛盾しないことが分かる」とある。今、常に慈悲と忍辱を行なうことが三悉檀を意味し、究極的な空を知ることが第一義悉檀である。衆生のために経を弘通すると、すべての教えが互いに矛盾することがないことを認識する。無諍(むじょう)法師という。

七には智度論に云わく、「四悉檀を解すれば、則ち十二部経、八万四千の法蔵、相違背（あいいはい）すること無きを知る」(1)と。今、常に慈と忍とを行ずるを、三悉檀と謂い、畢竟空を知るは是れ第一義(2)悉檀なり。物の為めに経を弘むれば、則ち一切の教、相違背すること無きを識る。無諍法師と謂う。

（1）『大智度論』巻第一、「復次仏欲説第一義悉檀相、故説是般若波羅蜜経。有四種悉檀。一者世界悉檀。二者各各為人悉檀。三者対治悉檀。四者第一義悉檀。四悉檀中一切百十二部経八万四千法蔵皆是実無相違背」（大正二五・五九中）を参照。（2）底本の「義作四」を甲本によって「義」に改める。

『大智度論』に出る四悉檀の説に基づき、空＝第一義悉檀、慈悲・忍辱＝三悉檀と規定し、四悉檀によれば、あらゆる教えに対立矛盾のないことが分かるので、他人と争うことが無くなるとし、これを無諍法師と呼んでいる。無諍は論争を超越するという意味である。悉檀はシッダーンタ(siddhānta)の音写で、確定した説という意味である。宗（しゅう）、理、成（じょう）などと漢訳される。仏の説法の仕方を四種に分類し、一見矛盾する言葉であっても、それぞれの説法の仕方の範囲においては真実であることを明かしたものである。世界悉檀は仏教の究極的な立場から言えば虚妄であるが、世俗の立場では真実であると認められるもの。各各為人（かくかくいにん）悉檀は、相手の能力、性格などに適合させて説いた真実。対治（たいじ）悉檀は、相手の誤りを打ち破って説き示した真実。第一義悉檀は仏教の究極的な真実。仏典のなかに多様な、一見矛盾すると見られる思想や言葉があっても、仏の種々の説き方を踏まえて、あらためて見直せば、そこにはそれぞれの真実、衆生救済の有効性が認められ、何ら矛盾するものではないことが分かる。

(八)　具足法師

第八に、この経には「さらにまた、仏子が禅定と智慧とをどちらも備え、無量の譬喩によって大衆のために法を講じるのが見える」とある。常に慈悲と忍辱を行なうことを禅定と名づけ、究極的な空を知ることを智慧と名づける。禅定と智慧とをどちらも備えて衆生のために経を弘通するので、具足(ぐそく)法師と名づける。

> 八には即ち此の経に云わく、「又た仏子の、定・慧具足し、無量の喩を以て、衆の為めに法を講ずるを見る」(1)と。常に慈と忍とを行ずるを、之れを名づけて定と為し、畢竟空を知るを、之れを目づけて慧と為す。定と慧とを具足して物の為めに経を弘むるを以ての故に、具足法師と名づく。

(1)『法華経』序品、「又見仏子　定慧具足　以無量喩　為衆講法」(大正九・三上)を参照。

空=智慧、慈悲・忍辱=禅定と規定して、智慧と禅定とのどちらも備えるものを具足法師と呼ぶ。具足は備えるの意味である。

(九)　無著法師

第九に、この経には「さらにまた、仏子は心に執著するものがなく、この霊妙なる智慧によって仏道を求めるのが見える」とある。究極的な空を観察するので、生死に執著せず、常に慈悲を行なうの

で、涅槃に留まらない。生死と涅槃とについて、心に執著するものがないので、無著法師という。

九には即ち此の経に云わく、「又た仏子の、心に著する所無く、此の妙慧を以て仏道を求むるを見る」(1)と。畢竟空を観ずるを以ての故に生死に著せず。常に慈悲を行ずるが故に涅槃に住せず。生死と涅槃に於て心に著する所無きを、無(2)著法師と謂う。

(1)『法華経』序品、「又見仏子　心無所著　以此妙慧　求無上道」(大正九・三中)を参照。(2)底本の「無所」を甲本によって「無」に改める。

空の認識によって生死輪廻に執著せず、慈悲・忍辱の実践によって涅槃にも執著しないと言われ、二つの執著がないので、無著法師と呼ばれる。

㈩　菩薩摩訶薩法師

第十に、『摂大乗論』には「諸法が空であることを知ることを菩薩と名づけ、常に慈悲と忍辱を行なうことを摩訶薩という」とある。菩薩摩訶薩法師という。

さらにまた、安楽行品に四行を明らかにしているのは、やはりまた経を弘通する軌範を示している。詳しくは文の注釈書に述べる通りである。

十には摂大乗論に云わく、「諸法の空を知るを名づけて菩薩と為す。常に慈と忍とを行ずるを摩訶薩と謂

う」(1)と。菩薩摩訶薩法師と謂う。

又た、安楽行品(2)に四行(3)を辨ずるは、亦た弘経の模軌（もき）を示す。具さには文の疏(4)に述ぶるが如きなり。

（1）出典未詳。（2）底本の「品云」を甲本によって「品」に改める。（3）四安楽行（身・口・意・誓願の四種についていう）のこと。（4）『法華玄論』巻第八（大正三四・四三〇上―四三一中）、『法華義疏』巻第十の安楽行品の注釈（同前・五九三下―五九九上）を参照。

空を認識するものが菩薩であり、慈悲・忍辱を実践するものが摩訶薩であるとし、合わせて菩薩摩訶薩法師と呼んでいる。菩薩（ボーディサットヴァ、bodhisattva）は仏の悟り（菩提）を求める人の意味であり、摩訶薩（マハーサットヴァ、mahāsattva）は偉大な人の意味である。前者が自行、後者が化他（利他）を意味すると規定される場合もある。ここの本文ではそのような規定に基づいている。

以上、十種の法師について述べてきた。まとめれば、法師というものは、仏教の理解と実践の人、福徳と智慧を合わせ持つ人、何ものにも破壊されない人、自行と化他とを備える勇敢な人、菩薩行を実践する人、真実の言葉を語る人、論争を超越した人、禅定と智慧とを合わせ持つ人、生死と涅槃に執著しない人、菩薩であるとともに摩訶薩である人である。

以上、法師品によって、慈悲・忍辱・空の三種を『法華経』弘通の軌範とすることを見てきたが、最後に、安楽行品に明かされる四安楽行もまた『法華経』弘通の軌範であることが示されている。

第九章　法華部所属の経典——部党門

第九に、〔『法華経』の〕グループの相違を明かす。この経に新旧の二つの本がある。

第九に部党の不同を明かす。此の経に新旧の二本有り。

本章は、『法華玄論』巻第一「弘経方法」の七項のなかの第五項「次に翻訳の縁起を明かす」（大正三四・三六三中—下を参照）と密接な関係を持っている。法華部所属の漢訳経典について明かすもので、『法華経』翻訳の歴史の研究である。

一　竺法護訳『正法華経』

古い本を『正法華経』と名づける。敦煌の月氏（げっし）の沙門（しゃもん）、竺法護が晋の太康七年（二八六）、ある人は十年と言っているが、その八月十日からこの経を訳出し、優婆塞の聶承遠（じょうしょうおん）に授けた。九月二日に終

わった。張士明(ちょうしみょう)と張仲政(ちょうちゅうせい)とが筆受した。

古本を正法花と名づく。燉煌月氏(1)の沙門竺法護は晋の太康七年、或る人は「十年」と云う、八月十日を以て此の経を訳出し、優婆塞聶承遠(2)に授く。九月二日に訖わる。張士明と張仲政(3)、筆受(4)するなり(5)。

(1) 底本の「同処」を甲本によって「月氏」に改める。(2) 生没年未詳。在家の仏教信者である。子の聶道真とともに竺法護の訳経を助けた。(3) 未詳。(4) 口語で訳されたものを中国語の文章にすること。文章を潤色することも含まれる場合がある。(5)『正法華経記』(『出三蔵記集』巻第八所収)、「太康七年八月十日、燉煌月氏菩薩沙門法護手執胡経、口宣出正法華経二十七品、授優婆塞聶承遠。張仕明張仲政共筆受。……九月二日訖」(大正五五・五六下)を参照。

竺法護訳の『正法華経』のことである。竺法護は敦煌出身で、世に敦煌菩薩と尊称された。彼の師の竺高座にちなんで、名前に竺を冠しているが、先祖は月氏族の人であったと言われる。

二 鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』

新しい本を『妙法蓮華経』と名づける。羅什は偽秦(ぎしん)の姚興(ようこう)の弘始十年(四〇八)二月六日から長安大寺で訳出した。また、弘始五年四月二十三日に長安の逍遙園(しょうようえん)で訳出したと言われる。晋の安帝のとき、慧観と僧叡との二人の法師がともに「弘始八年に四方の教理学に優れた沙門、二千余人を集め

て、この経を訳出した」と言っている。僧叡は「そのとき〔羅什の翻訳と講義を〕聞き理解した僧は八百余人であり、いずれも方々から集まった秀才であり、その時代の傑物である」と言っている。今、思うに、「十年に翻訳した」とは文字の誤りである。羅什は秦の弘始三年十二月二十日に長安に到着し、弘始四年正月五日に経の翻訳の仕事を開始し、弘始八年八月二十日に長安で亡くなった。十年にさらに翻訳するはずがないのである。

新本を妙法蓮花と名づく。羅什は偽秦(1)の姚興(2)弘始十年二月六日を以て長安大寺に於て訳出す。亦た弘始五年四月二十三日に長安の逍遥園に於て訳出すと云うなり。即ち晋の安帝(3)の時、観と叡との二法師並びに云わく、「弘始八年、四方の義学の沙門、二千余人を集めて、斯の経を訳出す」(4)と。叡公云わく、「時に聴受領解するの僧は八百余人なり。皆な是れ諸方の英秀、一時の傑竭(5)なり」(6)と。今、謂えらく、十年に翻訳すとは字の誤りなり。羅什は秦の弘始三年十二月二十日を以て長安に至り、弘始四年正月五日に即ち就いて経を翻じ、弘始八年八月二十日長安に終わる。応に十年に更に翻訳すべからざるなり。

(1) 底本の「魏秦」を「偽秦」に改める。『法華玄論』巻第一には「偽秦」(大正三四・三六三中)とある。偽秦は姚萇の建てた王朝の後秦のこと。(2) 在位三九三―四一六年。(3) 在位三九六―四一八年。(4) 慧観『法華宗要序』(『出三蔵記集』巻第八所収)、「秦弘始八年夏、於長安大寺、集四方義学沙門二千余人、更出斯経」(大正五五・五七中)を参照。僧叡の弘始八年翻訳説については注(6)を参照。(5)「竭」は尽くすの意であるが、力などを出し尽くすの意であろうか。さらに検討を要する。ちなみに、『法華経後序』の原文には「竭」の字はない。(6) 僧叡『法華経後序』(『出三蔵記集』巻第八所収)、「于時聴受領悟之僧八百余人皆是諸方英秀、一時之傑也。是歳弘始八年歳次鶉火」(大正五五・五七下)を参照。

鳩摩羅什訳の『妙法蓮華経』について述べている。現在の研究でも、鳩摩羅什の生没年は確定していないが、吉蔵は弘始八年（四〇六）八月二十日に長安で亡くなったとして、十年翻訳説を批判している。

三 『法華三昧経』その他

さらにまた、胡僧の枝僵が魏の甘露元年（二五六）、交州で六巻を訳出し、『法華三昧経』と名づけた。さらにまた、沙門支道根が晋の咸康元年（三三五）に抄訳して五巻とし、『方等法華経』と名づけた。この二つの本は南土にはまったくないのである。ただ一巻の『法華三昧経』があるだけである。さらにまた、一巻の『薩曇分陀利経』がある。当然個別的に経の目録を検討すべきである。けれども、晋に前後があり、昔、江右（揚子江以北の地方）にあったものを西晋（二六五―三一六。都は洛陽）と名づける。この経はやはりまだ外国にあった。元王が江左（揚子江以南の地方）に渡ってから東晋（三一七―四二〇。都は建康）と呼ぶ。晋の安帝の義熙年間（四〇五―四一八）になって、この経がはじめて渡った。そしてこの経が揚子江を渡ってから、三百年になろうとする。

又た、胡僧の枝僵、魏の甘露元年、交洲(1)に於て六巻を訳出し、法花三昧経(2)と名づく。又た、沙門支道根(3)、晋の咸(4)康元年、抄訳して五巻と為し、方等法花経(5)と名づく。此の二本は南土に皆な無きなり。唯だ一巻の法花三昧経(6)のみ有り。又た一巻の薩曇分陀利経(7)有り。当に別に経の目録を尋ぬべきなり。

然るに、晋に前後有り。昔、江右に有るを名づけて西晋と為す。此の経は猶お外国に居る。元(8)王、江

左に度りて自従り、称して東晋と為す。晋の安帝の義熈(9)中に至りて、此の経、始めて度る。然して此の経、江を度りて、将に三百年ならんとす。

（1）現在の中国の広東、広西、北ヴェトナム一帯の地名。（2）『開元釈教録』巻第十四には「法華三昧経六巻　呉外国三蔵支彊良接訳」（大正五五・六二八下）とある。現存しない。（3）底本の「良」を『開元釈教録』巻第十四（同前・六二八下）によって「根」に改める。（4）底本の「代」を「咸」に改める。（5）『開元釈教録』巻第十四には「方等法華経五巻　東晋沙門支道根訳」（大正五五・六二八下）とある。現存しない。（6）智厳訳（四二七年）『仏説法華三昧経』一巻（『大正新脩大蔵経』第九巻所収）を指す。（7）『薩曇分陀利経』一巻（『大正新脩大蔵経』第九巻所収）を指す。（8）底本の「無王」を「元王」に改める。元帝（在位三一七—三二二）のこと。（9）熈は熙の俗字。

ここでは『正法華経』『妙法蓮華経』以外の法華経の異訳について述べている。『開元釈教録』巻第十四には「法華三昧経六巻　呉外国三蔵支彊良接訳。薩芸芬陀利経六巻　西晋三蔵竺法護太始年訳。方等法華経五巻　東晋沙門支道根訳」（大正五五・六二八下）とあり、いずれも現存しない。『正法華経』十巻、『妙法蓮華経』七巻（または八巻）、『添品妙法蓮華経』十巻の三訳が現存し、『法華三昧経』六巻、『薩芸芬陀利経』六巻（これについては吉蔵の本文には出ていない）、『方等法華経』五巻が現存しないので、古来『法華経』は「六訳三存」と言われてきたが、現存しない三訳はいずれも『正法華経』の誤伝であるとする研究が出されている。その他、見宝塔品と提婆達多品とに相当する『薩曇分陀利経』一巻、法華三昧を説く智厳訳『仏説法華三昧経』一巻が現存する。

第十章　『法華経』講義の歴史——縁起門

第十に、経（＝『法華経』）の講義の由来を明かす。経に二つの本がある以上、はじめて講義するものにもまた二人いる。漢地では竺法護を始めとする。護公は永熙元年（二九〇）八月二十八日、比丘康那律師と洛陽で『正法華経』を写し終わった。法護とともに口ずから古訓を比較し、深い義を訳出した。九月、布薩の十四日、東牛寺で布施会を設け、この経を講義した。〔聴衆は〕一日中、歓喜した。

次に、新しく法華経を翻訳すると、道融法師が長安でこれを講義し、九つの道筋に展開した。当時の人は九轍法師と呼んだ。それより以後、〔『妙法蓮花経』を〕著述、講説するものは、〔その数が多くて〕完全には述べることができないのである。

法華遊意

第十に、講経の原由を明かす。経に既に二本有れば、初講も亦た両人有り。漢地には竺法護を以て始めと

為す。護公は永熙元年八月二十八日を以て、比丘康那律師と洛陽に於て正法花経を写し竟わる。法護と口に古訓を挍べ、深義を訳出す。九月本斎(1)十四日、東牛寺に於て檀会を施設して、此の経を講ず。竟日尽(2)夜、歓喜せざること莫し(3)。

次に新たに法花を翻じ竟わるや、道融法師(4)、長安に於て之れを講じ、開いて九轍と為す。時の人、呼んで九轍法師と為す。爾れ自り已後、著述・講説する者、具さには陳ぶ可からざるなり。

法華遊意

（1）底本の「斉」を『正法華経後記』の原文によって「斎」に改める。「本斎」は布薩（ウポーサタ。毎月新月と満月の日の二回、律の条項を誦んで、自己の罪を告白懺悔する儀式）のこと。（2）底本の「昼」を『正法華経後記』の原文によって「尽」に改める。（3）『正法華経後記』（『出三蔵記集』巻第八所収）、「永熙元年八月二十八日、比丘康那律於洛陽写正法華品竟。……対与法護口校古訓講出深義。以九月本斎十四日、於東牛寺中施檀大会、講誦此経。竟日尽夜、無不咸歓」（大正五五・五六下—五七上）を参照。（4）『梁高僧伝』巻第六（大正五〇・三六三中—下）に伝記が掲載されている。『法華経』を九轍に分けた人は吉蔵によれば道融であるが、『法華文句』巻第八下（大正三四・一一四下）によれば僧叡とされる。

本章は、『法華玄論』巻第一「弘経方法」の七項のなかの第六項「次に講経の縁起を明かす」（大正三四・三六三下—三六四下を参照）と密接な関係を持っている。『正法華経』をはじめて講義した人は訳者本人の竺法護であったこと、『妙法蓮華経』をはじめて講義した人は鳩摩羅什の弟子の道融（生没年未詳）であり、『法華経』一部を九段落に分類したので、九轍法師と当時の人々から呼ばれたことなどが記されている。

索　引

本索引は序論と本文解説（訳・訓読・注・見出しを除く）のなかの人名・書名・用語の重要なものを取り挙げて作成した。ただし，『法華経』・吉蔵・『法華玄論』・『法華義疏』・『法華遊意』・『法華統略』・一乗・三乗・方便・真実・声聞乗・縁覚乗・菩薩乗・大乗・小乗・仏乗・二乗などのあまりに頻出するものは割愛した。

あ

『阿含経』 26, 284
アージーヴィカ教 138
アートマン 357
阿難 7
阿羅漢 16, 18, 98, 217, 248, 306, 317, 318, 319, 321, 346
阿羅耶識 250
安楽行 9

い

威音王仏 177, 366
一因一果 73, 74, 309
一大事因縁 5, 214
一道清浄 88, 103
一仏乗 21, 60, 104, 293
一切智地 293
一切法空 377
一処一会 90
一生補処 209, 217
因果 14, 42, 125, 134, 136, 137, 142, 143, 155, 162, 163, 165, 169, 268, 309, 346
因中有果説 136, 137, 138
因中無果説 136, 137, 138
因妙 243, 253

う

ヴァイシェーシカ説 138
ヴァスバンドゥ 155
有所得 106, 107, 134, 143, 145, 146, 152, 154, 156, 157, 169, 202

え

慧遠 25, 166, 181
慧観 25
慧均 240
慧光 281
会三帰一 346, 355
廻小入大の菩薩 47, 49, 51, 52, 54, 89, 94, 121, 299, 328
会二帰一 355
慧日道場 28
衣裏繋珠の譬喩 7, 76
慧龍 127, 130, 131
縁因仏性 244
縁起 18, 100, 157

お

応身 70, 103, 108, 110, 111, 112, 115, 117, 220, 276, 352
オーム 180

か

開会　340
『開元釈教録』 405
開近顕遠　23
開三顕一　21，23
開仏知見　152
快楽主義　99
各各為人悉檀　396
郭象　108
迦葉　5，79
嘉祥寺　28
迦葉仏　177
迦旃延　5，79
果徳　130，136，143，148，151
迦摩羅　260，266
果妙　243，254
灌頂　24，240
観音　13
『観音経』 13
『観無量寿経義疏』 126

き

基　24，79
九轍法師　408
教判　25，26，27，38，43，73，
　74，82，84，289

く

空　19，20，100，101，107，134，
　143，379，388，389，390，391，
　392，393，394，395，397，398，
　399
久遠実成　23
『究竟一乗宝性論』 251
苦行主義　99
屈摩羅　260，266
拘那含仏　177
鳩摩羅什　3，4，12，23，25，48，
　166，181，190，211，241，288，
　366，404，408
鳩留秦仏　177

け

髻中明珠の譬喩　9，76
化儀の四教　27
『華厳経』 26，27，47，48，51，
　73，74，75，82，83，84，85，
　88，89，92，225，236，250，
　284，296，298，299，301，302，
　306，309，344
化城宝処の譬喩　7，39，76，166
化身　108，117，220，276
『解深密経』 250
化他　393，394，399
月婆首那　288
化法の四教　27
仮名　100
顕教　298，300
玄奘　24，291
顕密　43
顕密の四門　306，309，310，317

こ

高原穿鑿の譬喩　8
『光讃経』 288
『光讃般若波羅蜜経』 288
香積仏　344
合譬　148
好法　181，182，185
合喩　266，271，278
五蘊　17
五戒　64，196，296
五時教判　89，203，243，245，
　281
五時八教　27

五重玄義　126
五住地の煩悩　208
五十展転の功徳　370
五種法師　7，11
五乗　69，70，72，89，104，105，183，186，189，193，196，349
五双十教　298，299，301
五道　65，296
五百塵点劫　10，21，22，332
後分　70，72，121，129，151，152，217，223，254，262，334，347，372
五妙　236，241
根　53
『金剛般若〔波羅蜜〕経』 174，251，288
『金光明経』 174
『金光明経疏』 126
権実の二智　62
権智　58，59，62
根本法輪　56，73，74，236
根本妙　236

さ

『薩芸芬陀利経』 405
『薩曇分陀利経』 405
三悪道　57，65，196，277，296
三因三果　74
三因仏性　244
三引法門　69
三界　64，65，66，196，296
サーンキヤ説　137
三車火宅の譬喩　5，6，38，39，76，77，79，81，166
三車家　79，312，349
三修　186
三十二相　101
三種法輪　56，71，73，74，76，236，239，295
三種密教　296
三乗通教　26，201
三乗別教　26
三浄法門　64，65，69
三摂法門　69，72
三身　70，117，276
三塗(途)　64，65，296
三千塵点劫　6，7，332
三千大千世界　21
三善道　277
三蔵　291
三草二木の譬喩　6，76
三衣　287
三変土田　361，364
三論学派　24，101
『三論玄義』 25，101，243

し

四安楽行　399
四果　155
直往の菩薩　47，48，51，52，54，89，94，299，328，337
色界　65
自行　393，394，399
自教　295，296，298，300
四苦　17
竺高座　402
四句分別　137，140，165，332，391
竺法護　3，23，181，288，402，408
四劫　276
四時教判　201
四悉檀　396
四車家　79，312，349
四宗教判　281
四種密化　296

自性　100
始成正覚　23
四調柔　295, 296, 298, 300
四処七会　90
四禅　65
四諦　16, 17, 18, 64, 65, 296
七処八会　90
実慧　324
実際　155
実相　5, 146, 154, 155, 168, 169, 324
シッダム　180
悉檀　396
実智　58, 59, 62
四顛倒　186
支道林　166
支遁　166
慈悲心　377, 379, 380
『死不怖論』 28
枝末の教え　56
枝末法輪　73, 74, 236
枝末妙　236
四無色定　66
迹身　108, 110, 111, 114
『思益梵天所問経』 26
釈名　42, 192
釈名題　42, 192
迹門　108
闍那崛多　3
舎那身　82
娑婆世界　110, 241
舎利弗　5, 6, 77, 83, 217, 318
宗　124, 125, 129, 130, 162
十悪　196
宗旨　42, 124, 125, 127, 128, 130, 132, 133, 134, 136, 151, 152, 155, 156, 169
十善　64, 65, 296
十二因縁　18, 64, 65, 296
十二部経　176
『十二門論』 24, 101
『十二門論疏』 101
十如是　5
授記　5, 6, 7, 9, 77, 83, 220, 318
宿世因縁説　5, 6, 296
衆生縁　386
十信　49
出世間教　298, 299
地涌の菩薩　10, 11, 217
須菩提　5, 79, 287, 297, 300, 330
『首楞厳三昧経』 199
乗　129
摂異帰同門　69, 70
摂因帰果門　69, 70
正因仏性　244
常見　99, 100, 140, 141, 229
成劫　276
摂邪帰正門　69, 70, 71
常住教　26, 85, 243
『勝天王般若波羅蜜経』 288
常不軽菩薩　11, 248
正法　181, 182, 183, 186
『正法華経』 3, 23, 181, 189, 402, 405, 408
『小品般若経』 174, 326
摂末帰本法輪　73, 74, 236
摂末帰本妙　236
『勝鬘経』 66, 229, 250
『浄名玄論』 174, 175
青目　100, 154
声聞蔵　73, 289, 291
浄影寺慧遠　240, 245, 290
初分　70, 72, 101, 121, 129, 132, 134, 151, 152, 217, 222,

254, 262, 264, 335, 371
真際　155
真身　70, 352
新造説　138
真諦　27
真如　155, 244
真法　181, 182, 185

せ

世界悉檀　396
迹　108
迹する所以　108
世間教　298, 299
世親　155
世諦　395
説一切有部　337
絶待止観　240
絶待不思議　240
絶待妙　236, 239, 240, 241
漸教　26, 84, 85, 89, 298, 299, 301, 302

そ

僧印　130, 131
僧叡　211, 212, 260, 266, 326
『荘子注』 108
僧宗　240
僧肇　108, 109, 166, 168
増上慢　248
相待止観　240
相待不思議　240
相待妙　239, 240
僧弼　358
僧旻　24
僧朗　28
『続高僧伝』 29

た

体　125
第一義悉檀　396
第一義諦　395
大楽説菩薩　102
対治悉檀　396
『大乗義章』 245
『大乗大義章』 25
『大智度論』 46, 48, 241, 287, 291, 317, 319, 396
大通智勝仏　5, 6, 177, 240, 332, 366
体と用　162
『大日経』 300
提婆　24, 101, 138
提婆達多　9
『大般涅槃経』 175
大白牛車　78, 79
大梵天王　276
『大品般若経』 26, 46, 48, 82, 83, 85, 92, 119, 175, 205, 253, 287, 288, 296, 297, 298, 300, 301, 311, 312, 314, 315, 317, 318, 324, 326, 328, 330, 332, 392
体妙　234
体・用　165, 388
他教　295, 297, 298, 300, 302
達摩笈多　3
多宝〔如来〕 8, 9, 12, 102, 111, 112, 361
断見　99, 100, 140, 141, 228, 229

ち

智慧荘厳　391
智顗　24, 26, 27, 79, 108, 109,

126, 201, 240, 244, 349
智蔵　24, 171
『中観論疏』 47, 101, 281
中道　17, 18, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 162,'169, 193, 195, 229, 393
中道正観　101
『注法華経』 165, 166, 241
『注維摩詰経』 108
『中論』 24, 100, 101, 119, 154, 155, 291, 395
長者窮子の譬喩　6, 26, 76, 79, 81, 287, 299, 300

て

天乗　65, 69, 70, 104, 193, 195, 196, 296, 384
天親　155, 220, 253
転変説　137
『添品妙法蓮華経』 3, 405

と

道安　166
道壱　166
同帰教　26, 84, 243
道恒　166
道生　23
道融　166, 408
道理　134, 143
道朗　211, 212
頓教　26, 84, 89, 298, 299, 301, 302
敦煌菩薩　402
曇無讖　23

に

二乗作仏　49, 64
二身　70
二蔵三輪法　73
二蔵説　73
二蔵判　289, 291
二諦　395
日月灯明仏　4, 102, 177, 221, 366
日厳寺　28
二仏並坐　8, 111
柔和忍辱心　377, 382, 384
如　155
如来蔵　250
人空　337, 386
人乗　64, 65, 69, 70, 104, 193, 195, 196, 296, 384
人天教　296, 298, 299, 301, 302
人天乗　64, 70, 83, 295, 296
忍辱心　379
『仁王般若経疏』 126
『仁王般若波羅蜜経』 288
人無我　337

ね

涅槃　155
『涅槃経』 26, 27, 85, 89, 137, 165, 176, 186, 199, 200, 201, 203, 211, 212, 215, 220, 224, 225, 226, 227, 241, 243, 244, 245, 250, 253, 267, 284, 319
『涅槃無名論』 168
燃灯仏　5
念仏　106, 119

は

八苦　17
八識　250
八正道　17
半字教　201
『般若経』 43, 79, 100, 201, 205,

284，287，288，300，306，309
般若波羅蜜　100，391
半満二教　201

ひ

白蓮華　258，260，262
『百論』 24，101，138
『百論疏』 101，138
譬喩説　5，6，77，296

ふ

不有不無の中道　100
福徳荘厳　391
不苦不楽の中道　99
普賢菩薩　13，264
不思議変易の生死　66
不断不常の中道　100
仏種　272
仏性　165，225，243，244，245，246，248，250，251，253，254
仏身　70，72，103，110，113，114，117，315
仏身常住説　224，229
仏身無常説　203，214，217，221
『仏説法華三昧経』 405
仏駄跋陀羅　51
部派仏教　100
プーラナ・カッサパ　138
ブラフマン　55
分身仏　8，12，89，91，103，211，212，361，364
分陀利〔華〕 258，260，262，266
分段の生死　66，250

へ

変易の生死　250
遍喩　266，278

ほ

法有　337
法雲　24，59，79，85，127，131，132，151，198，199，200，203，208，209，212，215，244，245
法縁　386
傍正の四門　311
報身　70，103，220
方等経　296，298，300，302
『方等法華経』 405
法忍　386，387
方便慧　324
褒貶抑揚教　201
法無我　337
法朗　28，240
『法華経玄賛』 24
『法華経後序』 212，260，266
菩薩蔵　73，289，291
菩提留支　201
法空　337，386
『法華義記』 24，59，85，131，244
『法華玄義』 24，171，240，244
『法華三昧経』 405
『法華宗要序』 25，241
『法華文句』 24
『法華論』 28，155，175，212，220，248，253，277
『法華論疏』 28，155
法顕　23
法師　380，382，390
法性　155
法身　70，82，91，103，108，110，112，113，114，115，117，119，186，205，211，212，220，264，276
法説　5，6，77，296

本迹　109
本身　108，110，111
梵天勧請　55，56
本門　108

ま

摩訶薩　399
『摩訶止観』 240
摩訶波闍波提　9
『摩訶般若波羅蜜経』 288
マッカリ・ゴーサーラ　138
満字教　201
万善　128，136，137，244
万善成仏　251
万善同帰教　145

み

眉間白毫相　101
密教　298，300
妙光　5
妙法　181，182，183，185，192
『妙法蓮華経』 3，4，23，181，
　404，405，408
『妙法蓮花経疏』 23
弥勒　4，5，10，11，102，209，
　217

む

無　100
無縁　386
無言世界　344
無色界　65
無生忍　386，387
無所得　107，146，152，154，
　156，157，169，229，387
無所得空　143
無所得中道　143
無麁妙　236，239，241
無明住地惑　66
無余涅槃　198
『無量義経』 166
『無量義経序』 166
無量義処三昧　5，101，102

め

滅尽定地　155

も

目犍連　5，79
文殊　4，102，363

や

薬王　7，8，9，12
耶輸陀羅　9

ゆ

『維摩経』 26，79，82，83，174，
　175，201，205，212，297，344
『維摩経文疏』 240
用妙　234

よ

抑揚教　65
欲界　65

ら

来意　42
礼仏　106，119
羅睺羅　7

り

理　125，269
離喩　266，268，278
劉虬　165，245
龍樹　24，48，82，100，101，
　229

龍女　9
良医の譬喩　76，81，225
了因仏性　244
『梁高僧伝』　130
輪廻　17，18，65，66，70，82，98，105，119，272，296，318，398

る

盧遮(舎)那　89

れ

冷水灑面　299

ろ

『老子』　190
老荘思想　100，190
六師外道　138
六道　65，70
六道輪廻　70，148，196，299
六難九易　8，9
六波羅蜜　19，391
鹿野苑　83，284
廬山慧遠　25，166，181
廬山慧龍　127，130
六根清浄　11，358，359，377
六派哲学　137，138

菅野博史（かんの　ひろし）
一九五二年、福島県に生まれる。
一九七六年、東京大学文学部印度哲学印度文学科卒業。
一九八四年、東京大学大学院博士課程（印度哲学）満期退学。仏教学専攻。
㈶東方研究会の専任研究員を経て、
現在、創価大学文学部助教授。その他、東方学院、フェリス女学院大学の講師、㈶大倉精神文化研究所、㈶東洋哲学研究所の研究員を兼任。
著書に『一念三千とは何か――『摩訶止観』（正修止観章）現代語訳』（第三文明社）、『新仏教語源散策』（共著、東京書籍）、『仏教入門』（共著、池田書店）、『仏教漢文読本』（共著、春秋社）他。

法華とは何か――『法華遊意』を読む
一九九二年九月二〇日第一刷発行
著　者――菅野博史
発行者――神田明
発行所――株式会社春秋社
東京都千代田区外神田二―一八―六　郵便番号一〇一
電話〇三―三二五五―九六一一　振替東京八―二四八六一
装丁者――島津義晴
印刷所――萬友印刷
製本所――寿製本
定価はカバー等に表示してあります
 ISBN4-393-13265-3